K. R. POPPER

Societatea deschisă şi duşmanii ei

volumul II

EPOCA MARILOR PROFEŢII: HEGEL ŞI MARX



Societatea civilă

HUMANITAS

Societatea deschisă și dușmanii ei

În loc să pozăm drept profeți, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învățăm să facem lucrurile cît mai bine cu putință și să ne descoperim greșelile. Iar cînd ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, cînd vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbuti într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. În felul acesta am putea chiar, la rîndul nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare nevoie.

K. R. POPPER

În aceeași colecție au mai apărut

K. R. POPPER, Societatea deschisă și dușmanii ei (I)
JULIEN BENDA, Trădarea cărturarilor
FRANÇOISE THOM, Limba de lemn
ALAIN BESANÇON, Originile intelectuale ale leninismului
RALF DAHRENDORF, Reflecții asupra revoluției din Europa

Următoarea apariție a colecției

FRIEDRICH A. HAYEK, Drumul către servitute

Lei 1900
ISBN 973-28-0373-8
ISBN 973-28-0375-4



Societatea civilă

SERIA

„SOCIETATEA CIVILĂ“

Această serie este editată cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

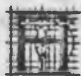
K. R. POPPER

SOCIETATEA DESCHISĂ ȘI DUȘMANII EI

Volumul II

EPOCA MARILOR PROFEȚII: HEGEL ȘI MARX

Traducere de
D. STOIANOVICI



HUMANITAS
BUCUREȘTI, 1993

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

K. R. POPPER
THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES, II. HEGEL & MARX
Routledge and Kegan Paul, Londra, 1957

ISBN 973-28-0373-8
ISBN 973-28-0375-4

Sciziunea morală a lumii moderne, care îi dezbină atît de tragic pe oamenii luminaţi, îşi are originile în deruta ştiinţei liberale.

WALTER LIPPMANN

NAŞTEREA FILOZOFIEI ORACULARE

Capitolul 11
Rădăcinile aristotelice ale hegelianismului

Nu ne-am propus aici să scriem o istorie a ideilor ce ne preocupă — a istoricismului şi a legăturii sale cu totalitarismul. Cititorul îşi va reaminti, sper, că nu încerc mai mult decît să formulez cîteva remarci răzleţe ce pot să arunce o lumină asupra fundalului versiunii moderne a acestor idei. Istoria dezvoltării lor, cu deosebire în răstimpul de la Platon la Hegel şi Marx, n-ar putea fi înfăţişată păstrînd în acelaşi timp volumul cărţii în limite rezonabile. Iată de ce nu voi încerca o examinare temeinică a gîndirii lui Aristotel, decît în măsura în care versiunea elaborată de el a esenţialismului platonician a influenţat istoricismul lui Hegel, iar prin aceasta şi pe cel al lui Marx. Faptul că ne vom mărgini la acele idei ale lui Aristotel cu care am venit în contact în decursul criticii făcute lui Platon, marele maestru al lui Aristotel, nu va însemna însă o pierdere atît de mare cum poate să pară la prima vedere. Pentru că Aristotel, în ciuda uluitoarei sale erudiţii şi a vastităţii problematicii abordate, n-a fost un gînditor de o originalitate pregnantă. Ceea ce a adăugat el bagajului de idei platonician a fost în principal sistematizarea şi o preocupare ardentă pentru problemele empirice, în special pentru cele de biologie. Desigur, el este creatorul logicii, iar pentru aceasta şi pentru alte realizări ale sale, Aristotel merită din plin, după cum a pretins el însuşi (la finele tratatului său *Respingerile sofistice*), din partea posterităţii, o vie recunoştinţă şi totodată îngăduinţă faţă de lipsurile cercetării sale. Pentru cititorii şi admiratorii lui Platon, însă, aceste lipsuri sînt foarte mari.

I

În unele din scrierile tîrzii ale lui Platon putem găsi un ecou al evoluţiilor politice contemporane din Atena — al consolidării democraţiei. Se pare că pînă şi el începuse să se teamă că o formă

sau alta a democraţiei avea să se instaleze în mod durabil. Cît despre Aristotel, există indicaţii că el nu mai avea îndoieli în această privinţă. Deşi nu era un prieten al democraţiei, el o acceptă ca pe ceva inevitabil şi este gata să consimtă la un compromis cu inamicul.

Înclinaţia spre compromis, amestecată în chip straniu cu înclinaţia de a căuta nod în papură predecesorilor şi contemporanilor săi (şi în mod special lui Platon), reprezintă una din caracteristicile izbitoare ale scrierilor enciclopedice ale Stagiritului. Nici o urmă, în aceste scrieri, a conflictului tragic şi răscolitor ce reprezintă motivul operei lui Platon. În locul sclipitoarelor şi pătrunzătoarelor lui intuiţii, găsim aici sistematizarea seacă şi strădninţa, împărtăşită de atîţia autori mediocri de mai tîrziu, de a rezolva definitiv orice problemă prin pronunţarea unei „judecăţi sănătoase şi echilibrate", aptă să mulţumească pe toată lumea; ceea ce înseamnă, cîteodată, a trece, în chip minuţios şi solemn, pe lîngă miezul chestiunii. Această tendinţă exasperantă, sistematizată de Aristotel în faimoasa sa „doctrină a căii de mijloc", este una din sursele criticilor sale adesea forţate şi chiar deplasate la adresa lui Platon[1]. Un exemplu privind lipsa de pătrundere a lui Aristotel, în speţă de pătrundere istorică (se ştie că el a fost şi istoric), îl constituie faptul că a recunoscut aparenta consolidare democratică tocmai în momentul cînd aceasta era înlocuită de monarhia imperială a dinastiei macedonene, eveniment istoric a cărui semnificaţie nu a sesizat-o. Aristotel, care a trăit, ca şi tatăl său, pe lîngă curtea regilor macedoneni, fiind ales de Filip ca preceptor al lui Alexandru cel Mare, pare a-i fi subestimat pe aceşti oameni şi planurile lor; a crezut, pesemne, că-i cunoaşte prea bine. După inspirata formulare a lui Gomperz[2], „Aristotel s-a aşezat la masă împreună cu monarhia, fără a fi fost conştient de aceasta".

Gîndirea lui Aristotel este dominată cu totul de cea a lui Platon. Cu oarecare pizmă, el l-a urmat pe marele său dascăl atît de îndeaproape cît i-a îngăduit temperamentul său, nu numai în viziunea politică generală, ci practic în toate. Astfel, el a subscris, sistematizînd-o totodată, la teoria naturalistă a sclaviei[3], formulată de Platon: „...Din natură unii sînt liberi şi alţii sclavi; iar pentru aceştia din urmă este folositor şi drept să fie aşa... Acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav... Grecilor nu le place să se numească pe ei înşişi sclavi, ci numai pe barbari... Sclavul e total lipsit de facultatea raţiunii", iar femeile libere au foarte puţină. (Criticilor şi acuzaţiilor formulate de Aristotel le datorăm cea mai mare parte a informaţiilor pe care le avem astăzi

despre mişcarea ateniană împotriva sclaviei. Polemizînd cu luptătorii pentru libertate, el ne-a transmis unele din ideile acestora.) În anumite chestiuni de însemnătate minoră, Aristotel atenuează întrucîtva teoria platoniciană a sclaviei, reproşîndu-i pe drept cuvînt maestrului său duritatea excesivă. Nu putea pierde nici aici ocazia de a-l critica pe Platon, şi nici ocazia unui compromis, chiar dacă era vorba de un compromis cu tendinţele liberale din epocă.

Teoria sclaviei este însă numai una din multele idei politice pe care Aristotel avea să şi le însuşească. În mod deosebit teoria sa privind statul ideal, atît cît o cunoaştem, este modelată după teoriile din *Republica* şi din *Legile*; iar versiunea sa aruncă destul lumină asupra celei platoniciene. Statul ideal al lui Aristotel este un compromis între trei elemente: o aristocraţie romantică platoniciană, un feudalism „sănătos" şi „echilibrat" şi unele idei democratice; ponderea cea mai mare o are însă feudalismul. În consens cu democraţii, Aristotel consideră că toţi cetăţenii trebuie să aibă dreptul de a participa la guvernare. Ideea nu trebuie socotită însă atît de radicală cum pare la prima vedere, pentru că Aristotel adaugă imediat precizarea că nu numai sclavii, ci şi toţi membrii claselor producătoare sînt excluşi din rîndul cetăţenilor. El susţine astfel, împreună cu Platon, că lucrătorii nu trebuie să cîrmuiască, iar clasele cîrmuitoare nu trebuie să muncească şi nici nu trebuie în vreun fel să cîştige bani. (Dar de avut, trebuie să aibă sume însemnate.) Ele au în proprietate pămîntul, dar nu le e permis să-l lucreze cu braţele lor. Numai vînătoarea, războiul şi alte îndeletniciri similare sînt socotite demne de stăpînitorii feudali. Teama lui Aristotel de orice formă de cîştig pecuniar, adică de orice fel de activităţi profesionale, întrece, pesemne, chiar şi pe cea a lui Platon. Acesta din urmă folosise termenul „banausic"[4] pentru a descrie o mentalitate plebee, josnică sau coruptă. Aristotel extinde uzajul depreciativ al termenului, astfel încît să acopere toate preocupările ce nu sînt pure hobbyuri. În fapt, modul în care el foloseşte acest termen este foarte apropiat de cel în care folosim noi termenul de „profesionist", îndeosebi în accepţiunea care interzice participarea cuiva la o competiţie de amatori, dar şi în accepţiunea în care termenul se aplică oricărui specialist, cum ar fi bunăoară un medic. Pentru Aristotel, orice formă de profesionalism înseamnă o pierdere de rang social. Un nobil feudal, insistă el[5], nu trebuie niciodată să arate prea mult interes pentru „vreo ocupaţie, meşteşug sau ştiinţă...

Există şi anumite *arte liberale*, adică arte pe care un om de bună condiţie şi le poate însuşi, dar totdeauna numai într-o anumită măsură. Căci dacă vădeşte prea mult interes pentru ele, vor rezulta efecte proaste", şi anume, el va ajunge îndemînatic, asemeni unui profesionist, pierzîndu-şi prin aceasta rangul social. Avem aici ideea aristotelică a *educaţiei liberale*, idee ce din păcate n-a dispărut nici pînă astăzi[6], a unei educaţii de gentilom, ca opusă educaţiei cuvenite unui sclav, şerb, servitor sau profesionist. Pe aceeaşi linie el insistă în repetate rînduri că „cel dintîi principiu al oricărei acţiuni este timpul liber"[7]. Admiraţia şi deferenţa pe care le arată Aristotel pentru clasele neproductive par a fi expresia unui ciudat sentiment de jenă. Ca şi cum pe fiul medicului curţii macedonene l-ar fi frămîntat problema propriei sale poziţii sociale, şi, în special, posibilitatea de a-şi pierde rangul din pricina propriilor sale interese cărturăreşti, care puteau fi socotite ca fiind ale unui profesionist. „Sîntem ispitiţi să credem — spune Gomperz[8] — că-i era teamă de a nu fi categorisit astfel de către prietenii săi aristocraţi... Căci este realmente straniu să constaţi că unul dintre cei mai mari învăţaţi din toate timpurile, dacă nu cel mai mare, refuză să fie un cărturar de profesie. Ar fi preferat sa fie un diletant şi un om de lume..." Complexul de inferioritate al lui Aristotel avea, pesemne, şi o altă rădăcină, pe lîngă dorinţa sa de a-şi dovedi independenţa faţă de Platon, pe lîngă originea sa „profesionistă" şi pe lîngă faptul că a fost, fără îndoială, un „sofist" de profesie (a predat chiar şi retorica). Căci o dată cu Aristotel, filozofia platonică se leapădă de aspiraţiile ei înalte, de pretenţiile de a guverna. Începînd din acest moment, ea nu putea să dăinuie decît ca o profesiune didactică. Şi cum nu era mai nimeni, cu excepţia stăpînilor feudali, care să dispună de bani şi de timp liber pentru a studia filozofia, aceasta din urmă nu putea aspira să devină mai mult decît o anexă a educaţiei nobiliare tradiţionale. Avînd în vedere această aspiraţie mai modestă, Aristotel consideră foarte necesar să convingă pe gentilomul feudal că speculaţia şi contemplaţia filozofice pot să devină o parte cît se poate de importantă a „vieţii lui bune" pentru că reprezintă modul cel mai fericit, mai nobil şi mai rafinat în care el îşi poate petrece timpul, cînd nu este ocupat cu intrigile politice sau cu războiul. Este modul cel mai bun de a-şi umple orele de răgaz deoarece, după cum spune Aristotel însuşi, „pentru aceasta nimeni... nu va pune la cale un război"[9].

Este firesc să ne aşteptăm ca o asemenea filozofie de curtean să tindă a fi optimistă, căci altminteri n-ar putea fi un divertisment plăcut. Şi într-adevăr, una din ajustările importante aduse de Aristotel în sistematizarea[10] pe care o dă platonismului rezidă în optimismul său. Sentimentul derivei pe care-l are Platon şi-a aflat expresia în teoria sa că orice schimbare, cel puţin în anumite perioade cosmice, nu poate fi decît înspre rău; că orice schimbare este o degenerare. Teoria aristotelică admite şi schimbări ce sînt ameliorări, admite că schimbarea poate însemna şi progres. Platon susţine că orice dezvoltare porneşte de la Forma sau Ideea originară, perfectă, astfel încît lucrul aflat în dezvoltare îşi pierde inevitabil din perfecţiune pe măsură ce se schimbă, pe măsură ce asemănarea sa cu originalul descreşte. Această teorie a fost abandonată de nepotul şi succesorul său Speusip, ca şi de Aristotel. Acesta din urmă însă a obiectat argumentelor lui Speusip că merg prea departe, deoarece implică o evoluţie biologică generală spre forme superioare. După cum se pare, Aristotel se opunea mult-disputatelor teorii biologice evoluţioniste din epoca sa.[11] Numai că turnura specific optimistă dată de el platonismului a fost şi ea un rezultat al speculaţiei biologice. Ea se baza pe ideea de *cauză finală*.

Cauza finală sau scopul spre care tinde mişcarea este, după Aristotel, una din cele patru cauze ale oricărui lucru, în speţă ale oricărei mişcări sau schimbări. În măsura în care reprezintă un scop sau o ţintă voită, cauza finală este de asemenea *bună*. De unde urmează că anumite lucruri *bune* pot fi nu doar punctul de plecare al unei mişcări (aşa cum susţinuse Platon şi cum admitea şi Aristotel)[12], ci că un anumit bine poate să stea şi la capătul ei. Constatare deosebit de importantă pentru toate cele ce au un început în timp, sau, cum spune Aristotel, pentru toate cîte sînt generate. *Forma sau esenţa a tot ce se dezvoltă este identică cu scopul sau ţinta sau starea finală către care lucrul respectiv se dezvoltă.* Ajungem astfel, în pofida rezervei formulate de Aristotel, la ceva ce seamănă îndeaproape cu ajustarea platonismului făcută de Speusip. Forma sau Ideea, care, la fel ca la Platon, este considerată bună, se află la sfîrşit, nu la început. Aceasta e ceea ce caracterizează înlocuirea operată de Aristotel a pesimismului prin optimism.

Teleologia lui Aristotel, adică accentul pus asupra ţintei sau scopului schimbării, ca reprezentînd cauza finală a acesteia, constituie o expresie a preocupărilor sale predominant *biologice*.

Ea este influenţată de teoriile biologice[13] ale lui Platon, ca şi de extinderea de către Platon a teoriei sale despre dreptate la întregul univers. Într-adevăr, Platon nu s-a mărginit să susţină că fiecare din clasele naturale de cetăţeni îşi are locul său natural în societate, loc căruia îi aparţine şi pentru care este în mod firesc adaptată; el a încercat să interpreteze după principii similare şi lumea corpurilor fizice şi a diferitelor lor clase sau genuri. Greutatea corpurilor grele, cum sînt pietrele sau pămîntul, şi tendinţa lor de a cădea, ca şi tendinţa aerului şi a focului de a se înălţa, el a încercat să le explice prin supoziţia că ele tind să-şi păstreze sau să-şi redobîndească locul ce-l ocupă în mod firesc genul lor. Pietrele şi pămîntul cad pentru că tind spre locul unde se află majoritatea pietrelor şi a pămîntului şi unde se cuvine să fie conform cu dreapta rînduială a naturii. Aerul şi focul se înalţă pentru că ele tind să fie acolo unde sînt focul şi aerul (corpurile cereşti), şi unde se cuvine să fie, conform cu dreapta rînduială a naturii.[14] Această teorie a mişcării era atrăgătoare pentru zoologul Aristotel; ea se combină uşor cu teoria cauzelor finale şi permite explicarea oricărei mişcări ca fiind analogă cu pasul grăbit al cailor dornici să se întoarcă în grajdurile lor. El a dezvoltat de aici faimoasa sa teorie a *locurilor naturale*. Orice lucru, dacă e scos din locul său natural, are tendinţa firească de a se întoarce la el.

În pofida anumitor modificări, versiunea aristotelică a esenţialismului lui Platon prezintă doar deosebiri neimportante. Aristotel, fireşte, insistă că, spre deosebire de Platon, el nu concepe Formele sau Ideile ca existînd separat de lucrurile sensibile. Dar această deosebire, în măsura în care e importantă, este strîns legată de adaptarea operată în teoria schimbării. Pentru că unul din elementele principale ale teoriei lui Platon este că el e silit să considere Formele sau esenţele sau originalele (sau genitorii) ca existînd anterior lucrurilor sensibile şi deci separate de acestea, care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ele. Aristotel gîndeşte lucrurile sensibile ca mişcîndu-se spre scopurile sau cauzele lor finale, pe care le identifică[15] cu Formele sau esenţele lor. Iar ca biolog, el presupune că lucrurile sensibile poartă în mod potenţial în ele seminţele, pentru a spune aşa, ale stărilor lor finale, ale esenţelor lor. Aici rezidă unul din motivele pentru care el poate să spună că Forma sau esenţa este *în* lucru, şi nu, aşa cum spunea Platon, anterioară sau exterioară lucrului. Pentru Aristotel, orice mişcare sau schimbare înseamnă realizarea (sau „actualizarea“) anumitor potenţialităţi inerente esenţei

unui lucru.[16] Este, bunăoară, o potenţialitate esenţială a unei bucăţi de lemn de a pluti pe apă sau de a putea să ardă; aceste potenţialităţi rămîn inerente esenţei sale chiar şi dacă niciodată nu ar pluti şi nu ar arde. Dacă însă pluteşte sau arde, ea realizează o potenţialitate şi prin aceasta se schimbă sau se mişcă. Aşadar, esenţa, care cuprinde toate potenţialităţile unui lucru, este ca un fel de sursă internă a schimbării sau mişcării acestuia. Această esenţă sau Formă aristotelică, această cauză „formală" sau „finală" este, deci, practic identică cu „natura" sau „sufletul" din filozofia lui Platon; identificare coroborată de Aristotel însuşi. „Natura — scrie el[17] în *Metafizica* — aparţine aceleiaşi clase ca potenţialitatea; pentru că ea este un principiu al mişcării inerent lucrului însuşi." Pe de altă parte, el defineşte sufletul drept „prima entelehie a unui corp viu", şi cum „entelehia", la rîndul ei, este explicată ca fiind Forma, sau cauza formală, considerată ca forţă motrice[18], revenim, cu ajutorul acestui aparat terminologic oarecum complicat, la punctul de vedere iniţial al lui Platon: că sufletul sau natura este ceva înrudit cu Forma sau Ideea, dar inerent lucrului şi fiind principiul de mişcare al acestuia. (Atunci cînd Zeller îl lăuda pe Aristotel pentru „utilizarea precisă şi dezvoltarea cuprinzătoare a unei terminologii ştiinţifice"[19], cred că trebuie să fi simţit oarecare jenă folosind cuvîntul „precisă"; în ce priveşte caracterizarea de „cuprinzătoare", pe aceasta trebuie s-o admitem, după cum trebuie admis şi faptul deplorabil că Aristotel, prin utilizarea acestui jargon complicat şi oarecum pretenţios, i-a fascinat pe mulţi, pe prea mulţi filozofi; în aşa măsură încît, după cum spune Zeller, „a trasat pentru mii de ani calea filozofiei".)

Aristotel, care a fost un istoric de tip mai enciclopedic, n-a avut nici o contribuţie directă la istoricism. El a aderat la o versiune mai restrînsă a teoriei platoniciene după care inundaţiile şi alte catastrofe recurente nimicesc din cînd în cînd specia umană, lăsînd doar o mînă de supravieţuitori[20]. Dincolo de aceasta, însă, el nu pare să fi fost interesat de problema tendinţelor istorice. În pofida acestui fapt, putem arăta aici cum teoria sa despre schimbare se pretează la interpretări istoriciste şi conţine toate elementele necesare pentru elaborarea unei pompoase filozofii istoriciste. (Această posibilitate n-a fost exploatată din plin pînă la Hegel.) Putem distinge trei doctrine istoriciste ce decurg direct din esenţialismul lui Aristotel. (1) Numai dacă o persoană sau un stat se dezvoltă, şi numai pe baza istoriei sale, putem ajunge să *cunoaştem* ceva despre „esenţa sa

ascunsă, nedezvoltată“ (ca să folosim o expresie a lui Hegel)[21]. Mai tîrziu, această doctrină duce, mai întîi, la adoptarea unei metode istoriciste; adică a principiului că nici o cunoaştere a unor entităţi sau esenţe sociale nu poate fi dobîndită altfel decît prin aplicarea metodei istorice, prin studierea schimbărilor sociale. Dar doctrina duce mai departe (mai cu seamă cînd e pusă în legătură cu pozitivismul moral al lui Hegel, care identifică cunoscutul, precum şi realul, cu binele) la un cult al Istoriei şi la exaltarea ei drept Marea Scenă a Realităţii şi drept Tribunalul Universal al Dreptăţii. 2) Schimbarea, prin faptul că dezvăluie ceea ce zace ascuns în esenţa nedezvoltată, nu face decît să etaleze esenţa, potenţialităţile, germenii ce erau inerenţi de la bun început obiectului supus schimbării. Această doctrină conduce la ideea istoricistă a unei fatalităţi istorice, a unui destin esenţial implacabil; căci, aşa cum avea să spună mai tîrziu Hegel[22], „ceea ce numim principiu, scop, *destin*“ nu este altceva decît „esenţa ascunsă nedezvoltată“. Aceasta înseamnă că tot ceea ce se întîmplă unui om, unei naţiuni, unui stat trebuie considerat că emană din esenţa, din realitatea, din „personalitatea“ ce se manifestă în acest om, în această naţiune, în acest stat şi că poate fi înţeles numai în funcţie de această esenţă sau „personalitate“. „Destinul unui om stă în directă legătură cu propria sa fiinţă; omul poate, ce-i drept, să încerce să i se împotrivească, dar acest destin este în realitate parte integrantă a propriei sale vieţi.“ Această formulare (datorată lui Caird[23]) a teoriei hegeliene a destinului este în mod evident pandantul istoric şi romantic al teoriei aristotelice după care toate corpurile tind spre locurile lor „naturale“. Fireşte că nu avem de-a face aici decît cu o expresie bombastică a platitudinii că ceea ce i se întîmplă unui om depinde nu numai de împrejurările exterioare ale vieţii sale, ci şi de el însuşi, de modul în care reacţionează la aceste împrejurări. Cititorului naiv îi face însă o deosebită plăcere faptul că e în stare să înţeleagă şi să simtă adevărul unei înţelepciuni atît de profunde, pentru formularea căreia este nevoie de cuvinte tulburătoare ca „destin“ şi mai ales „propria sa fiinţă“. 3) Pentru a deveni reală sau actuală, esenţa trebuie să se autodesfăşoare prin schimbare. Această doctrină capătă mai tîrziu, o dată cu Hegel, următoarea formă[24]: „Ceea ce fiinţează doar pentru sine este... simplă potenţialitate: ceea ce n-a dobîndit încă Existenţă... Numai prin activitate Ideea se actualizează.“ Aşadar, dacă vreau să „dobîndesc Existenţă“ (o dorinţă, desigur, cum nu se poate mai modestă), trebuie

să-mi afirm personalitatea". Această teorie, ce se bucură încă de popularitate, duce, după cum Hegel își dă bine seama, la o nouă justificare a teoriei sclavajului. Pentru că autoafirmarea înseamnă[25], întrucît e vorba de relațiile unui individ cu alții, încercarea de a-i domina pe aceștia. Într-adevăr, Hegel arată că toate relațiile personale pot fi astfel reduse la relația fundamentală dintre stăpîn și sclav, de dominație și supunere. Fiecare trebuie să năzuiască să se afirme și să-și arate superioritatea, iar cine nu posedă firea, curajul și capacitatea generală de a-și păstra independența, trebuie redus la starea de robie. Această fermecătoare teorie a relațiilor personale își are, firește, corespondentul în teoria hegeliană a relațiilor internaționale. Națiunile trebuie să se afirme pe Scena Istoriei; este de datoria lor să încerce să domine Lumea.

Toate aceste ample consecințe istoriciste, despre care vom vorbi dintr-un unghi diferit în capitolul următor, au dormitat, „ascunse și nedezvoltate", timp de peste douăzeci de secole, în esențialismul lui Aristotel. Aristotelismul a fost mai fertil și mai promițător decît își dau seama majoritatea admiratorilor săi.

II

> Principala primejdie ce amenință filozofia noastră, în afară de lenea și imprecizia gîndirii, este spiritul ei scolastic, ...care tratează ceea ce este vag ca și cum ar fi precis...
>
> F. P. RAMSEY

Iată-ne ajunși într-un punct din care am putea proceda fără zăbavă la o analiză a filozofiei istoriciste a lui Hegel sau, cel puțin, la scurtele comentarii privitoare la ceea ce s-a petrecut în răstimpul dintre Aristotel și Hegel și la apariția creștinismului, comentarii ce vor forma secțiunea a III-a, finală, a prezentului capitol. În chip de digresiune, totuși, voi discuta, mai întîi, despre o problemă mai tehnică: despre *metoda esențialistă a definițiilor* a lui Aristotel.

Problema definițiilor și a „semnificației termenilor" nu are de-a face în mod direct cu istoricismul. Această problema a constituit însă o inepuizabilă sursă de confuzie, precum și sursa acelui gen aparte de verbiaj care, atunci cînd s-a combinat, în mintea lui Hegel, cu istoricismul, a dat naștere acelei boli intelectuale contagioase din epoca noastră, pe care eu o numesc *filozofie oraculară*. Ea este

totodată sursa cea mai importantă a influenţei intelectuale din păcate încă dominante a lui Aristotel, a acelei scolastici verbale şi găunoase ce bîntuie nu numai Evul Mediu, ci şi propria noastră filozofie contemporană; căci pînă şi o filozofie de dată foarte recentă, cum este cea a lui L. Wittgenstein[26], suferă, după cum vom vedea, de influenţa ei. Dezvoltarea gîndirii de la Aristotel încoace ar putea fi rezumată, cred, spunînd că fiecare disciplină, cîtă vreme s-a folosit de metoda aristotelică a definiţiei, a rămas blocată într-o stare de verbiaj găunos şi de scolastică sterilă, şi că gradul în care diferitele ştiinţe au izbutit să facă progrese a depins de măsura în care au izbutit să se debaraseze de această metodă esenţialistă. (Iată şi motivul pentru care „ştiinţa socială" pe care noi o cultivăm aparţine încă Evului Mediu.) Discuţia despre această metodă va trebui să fie oarecum abstractă, din pricina faptului că problema a fost adusă de Platon şi de Aristotel într-o stare atît de încîlcită, iar influenţa lor a dat naştere la atîtea prejudecăţi adînc înrădăcinate, încît perspectivele de a le înlătura nu par din cale afară de strălucite. Cu toate acestea însă poate că nu va fi lipsit de interes să analizăm sursa unei confuzii atît de mari şi a verbiajului ce a însoţit-o.

Aristotel îl urmează pe Platon în a distinge între *cunoaştere* şi *opinie.*[27] Cunoaşterea, sau ştiinţa, poate fi, după Aristotel, de două feluri: demonstrativă şi intuitivă. *Cunoaşterea demonstrativă* este de asemenea cunoaştere a „cauzelor". Ea constă din enunţuri ce pot fi demonstrate — concluziile — împreună cu demonstraţiile lor silogistice (care în „termenii lor medii" evidenţiază „cauzele"). *Cunoaşterea intuitivă* constă în sesizarea „formei indivizibile", a esenţei sau a naturii esenţiale a unui lucru (dacă acesta este „imediat" în sensul identităţii dintre „cauza" sa şi natura sa esenţială); ea constituie sursa originară a oricărei ştiinţe, întrucît sesizează premisele de bază, iniţiale, ale tuturor demonstraţiilor.

Aristotel a avut, fără îndoială, dreptate să insiste că nu trebuie să încercăm să dovedim sau să demonstrăm *toată* cunoaşterea noastră. Orice demonstraţie porneşte de la anumite premise; prin urmare, demonstraţia ca atare, adică derivarea din premise, nu poate stabili niciodată în chip definitiv adevărul vreunei concluzii, ci poate doar să învedereze că *dacă* premisele sînt adevărate, atunci nu se poate să nu fie adevărată şi concluzia. Dacă am cere ca şi premisele, la rîndul lor, să fie dovedite, n-am face decît să deplasăm problema adevărului cu un pas înapoi, la un alt set de premise, şi aşa mai

departe la infinit. Tocmai pentru a evita o asemenea regresiune la infinit (cum se exprimă logicienii) Aristotel a susţinut că trebuie să admitem că există premise ce sînt indubitabil adevărate şi care nu au nevoie de nici o demonstraţie; pe acestea el le numea „premise de bază". Dacă n-avem nimic de obiectat metodelor prin care se derivă concluzii din premisele de bază, am putea spune, după Aristotel, că întreaga cunoaştere ştiinţifică este cuprinsă în premisele de bază şi că ea ar fi în stăpînirea noastră dacă am putea obţine o listă enciclopedică a premiselor de bază. Cum să ajungem însă la aceste premise de bază? Asemenea lui Platon, Aristotel credea că toată cunoaşterea o putem obţine, în cele din urmă, printr-un gen de intuiţie intelectuală a esenţelor lucrurilor. „Putem cunoaşte un lucru numai cunoscîndu-i esenţa" — scria Aristotel[28] — şi „a cunoaşte un lucru înseamnă a-i cunoaşte esenţa". O „premisă de bază" nu este, după el, altceva decît un enunţ ce descrie esenţa unui lucru. Or, un atare enunţ este tocmai ceea ce el numeşte[29] o definiţie. Ca atare, *toate „premisele de bază ale demonstraţiilor" sînt definiţii.*

Cum arată o definiţie? Un exemplu de definiţie ar fi „căţeluşul e un cîine tînăr". Subiectul unei asemenea propoziţii-definiţii, termenul „căţeluş", se chemă *termenul de definit* (sau *termenul definit*); cuvintele „cîine tînăr" se cheamă *formula definitorie*. De regulă, formula definitorie este mai lungă şi mai complicată — uneori mult mai lungă şi mai complicată — decît termenul definit. Aristotel consideră[30] termenul de definit ca pe un nume al esenţei lucrului, iar formula definitorie ca fiind descrierea acelei esenţe. Şi insistă că formula definitorie trebuie să dea o descriere exhaustivă a esenţei sau a proprietăţilor esenţiale ale lucrului respectiv; astfel, enunţul „Căţeluşul e un patruped", deşi adevărat, nu constituie o definiţie satisfăcătoare, deoarece nu epuizează ceea ce s-ar putea numi esenţa căţeluşului, ci este adevărat şi despre un cal; tot aşa, un enunţ de felul „Căţeluşul este maro", deşi poate fi adevărat despre unii căţeluşi, nu este adevărat despre toţi, iar ceea ce el descrie nu este o proprietate esenţială a termenului definit, ci una doar accidentală.

Întrebarea cea mai dificilă este însă: cum ajungem la definiţii sau premise de bază şi cum putem fi siguri că sînt corecte, aşadar că n-am greşit, că n-am intuit în mod eronat esenţa. Deşi Aristotel nu se pronunţă foarte clar asupra acestui punct[31], nu prea sînt motive de îndoială că şi în această privinţă el îl urmează îndeaproape pe Platon. Acesta susţinuse[32] că putem cunoaşte Ideile printr-un gen de

intuiţie intelectuală infailibilă; adică, putem să le vizualizăm sau să le privim cu „ochiul minţii" noastre, proces pe care el îl concepea ca fiind analog vederii, dar dependent numai de intelect, cu excluderea oricărui element ce ar depinde de simţurile noastre. Punctul de vedere aristotelic e mai puţin radical şi mai puţin inspirat decît cel al lui Platon, dar pînă la urmă revine la acelaşi lucru[33]. Pentru că deşi afirmă că la definiţie ajungem numai după ce am efectuat numeroase obaservaţii, el admite că experienţa senzorială nu sesizează prin ea însăşi esenţa universală şi că, deci, nu poate determina pe deplin o definiţie. Ulterior el pur şi simplu postulează că posedăm o intuiţie intelectuală, o facultate mintală sau intelectuală care ne permite să surprindem în mod infailibil esenţele lucrurilor şi să le cunoaştem. Şi mai postulează, tot aşa, că o dată ce am cunoscut o esenţă pe cale intuitivă, trebuie să fim capabili să o descriem şi deci să o definim. (Argumentele pe care le aduce în *Analiticele secunde* în sprijinul acestei teorii sînt surprinzător de slabe. Ele se reduc la ideea că premisele de bază nu pot fi cunoscute pe cale demonstrativă, pentru că aceasta ar duce la o regresiune la infinit şi că premisele de bază trebuie să fie cel puţin la fel de adevărate şi de certe cum sînt concluziile întemeiate cu ajutorul lor. „Rezultă de aici — scrie el — că nu poate exista cunoaştere demonstrativă a premiselor prime; şi cum nimic decît intuiţia intelectuală nu poate fi mai adevărată decît cunoaşterea demonstrativă, rezultă că intuiţia intelectuală este cea care sesizează premisele de bază." În *De Anima* şi în partea teologică a *Metafizicii* găsim o argumentare ceva mai consistentă; pentru că aici avem o *teorie* a intuiţiei intelectuale — că ea intră în contact cu obiectul său, cu esenţa, ba chiar devine una cu obiectul său. „Cunoaşterea actuală este identică cu obiectul său.")

Rezumînd această scurtă analiză, putem da, cred, o descriere corectă a idealului aristotelic de cunoaştere perfectă şi completă, spunînd că în concepţia sa scopul ultim al oricărei cercetări îl reprezintă întocmirea unei enciclopedii ce ar cuprinde definiţiile intuitive ale tuturor esenţelor, adică numele acestora împreună cu formulele lor definitorii; şi că el vedea progresul cunoaşterii în închegarea treptată a unei atare enciclopedii, în extinderea ei şi în umplerea lacunelor din ea, urmate, fireşte, de derivarea silogistică din ea a „întregului corp de fapte" ce constituie cunoaşterea demonstrativă.

Nu poate încăpea îndoială că toate aceste idei esenţialiste se află în cel mai puternic contrast cu metodele ştiinţei moderne. (Am în vedere aici ştiinţele empirice, şi nu, să zicem, matematica pură.) Întîi de toate, deşi în ştiinţă facem tot ce ne stă în putinţă pentru a afla adevărul, sîntem conştienţi de faptul că nu putem fi niciodată siguri că l-am descoperit. Am învăţat, din numeroasele decepţii înregistrate în trecut, că nu trebuie să ne aşteptăm la rezultate definitive. Şi am mai învăţat să nu ne mai simţim dezamăgiţi cînd teoriile noastre ştiinţifice ajung să fie infirmate; pentru că în majoritatea cazurilor putem să determinăm cu multă siguranţă, în cazul a două teorii rivale, care este mai bună. Ca atare, putem să ştim că progresăm; iar cunoaşterea acestui fapt constituie pentru cei mai mulţi dintre noi o consolare pentru iluzia pierdută a adevărului ultim şi a certitudinii. Cu alte cuvinte, ştim că teoriile noastre ştiinţifice trebuie totdeauna să rămînă ipoteze, dar că, în multe cazuri importante, putem stabili dacă o ipoteză nouă este superioară sau nu uneia vechi. Căci dacă cele două ipoteze sînt diferite, ele vor conduce la predicţii diferite, care adesea pot fi testate experimental; iar pe baza unui asemenea experiment crucial putem descoperi uneori că noua teorie duce la rezultate satisfăcătoare, acolo unde cea veche eşuează. Putem spune, astfel, că în căutarea adevărului noi am înlocuit certitudinea ştiinţifică cu progresul ştiinţific. Iar această viziune asupra metodei ştiinţifice este coroborată de dezvoltarea ştiinţei. Pentru că ştiinţa nu se dezvoltă prin treptată acumulare enciclopedică de informaţie esenţială, cum considera Aristotel, ci printr-o metodă mult mai revoluţionară; ea progresează prin idei îndrăzneţe (cum a fost ideea că Pămîntul nu e plat, sau că „spaţiul metric" nu e plat) şi prin răsturnarea celor vechi.

Dar această viziune asupra metodei ştiinţifice înseamnă[34] că în ştiinţă nu există „*cunoaştere*", în sensul în care Platon şi Aristotel înţelegeau acest cuvînt, adică în sensul care implică adevăruri ultime; în ştiinţă nu avem niciodată temeiuri suficiente pentru a crede că am ajuns la adevăr. Ceea ce în mod obişnuit numim „cunoaştere ştiinţifică" nu este, de regulă, cunoaştere în acest sens, ci este informaţie referitoare la diferitele ipoteze aflate în competiţie şi la modul în care ele au făcut faţă diferitelor teste; este, pentru a ne exprima în limbajul lui Platon şi Aristotel, informaţie cu privire la cea mai recentă şi mai bine testată „*opinie*" ştiinţifică. Această viziune mai înseamnă că în ştiinţă (exceptînd, fireşte, matematica

pură şi logica) nu avem demonstraţii. În ştiinţele empirice, singurele care ne pot furniza informaţie despre lumea în care trăim, nu intervin demonstraţii, dacă prin „demonstraţie" înţelegem un raţionament ce stabileşte o dată pentru totdeauna adevărul unei teorii. (În schimb, pot să intervină respingeri ale unor teorii ştiinţifice.) Pe de altă parte, matematica pură şi logica, unde sînt posibile demonstraţii, nu ne dau informaţii despre lume, ci dezvoltă doar mijloacele pentru descrierea ei. Putem spune, deci (aşa cum am arătat în altă parte)[35]: „În măsura în care enunţurile ştiinţifice se referă la lumea experienţei, ele trebuie să fie refutabile; iar în măsura în care sînt irefutabile, ele nu se referă la lumea experienţei." Dar în timp ce demonstraţia nu joacă nici un rol în ştiinţele empirice, cu raţionamentul lucrurile stau altfel[36]; într-adevăr, rolul acestuia este la fel de important ca şi cel al observaţiei şi al experimentului.

Rolul definiţiilor, cu deosebire în ştiinţă, este şi el cu totul diferit de cum îl concepea Aristotel. Acesta susţinea că într-o definiţie noi fixăm mai întîi o esenţă — dîndu-i, eventual, un nume — iar apoi o descriem cu ajutorul formulei definitorii; întocmai cum într-o propoziţie obişnuită, ca „Acest căţeluş este maro", fixăm mai întîi un anumit lucru spunînd „acest căţeluş" iar apoi îl descriem ca fiind „maro". Şi mai susţinea că descriind în felul acesta esenţa vizată prin termenul de definit, determinăm sau explicăm totodată *semnificaţia*[37] termenului. În consecinţă, definiţia poate să răspundă dintr-o dată la două întrebări strîns legate între ele. Una sună „Ce este cutare?", de exemplu „Ce este căţeluşul?"; adică cere să fie descrisă esenţa denotată prin termenul definit. Cealaltă sună „Ce înseamnă cutare?", de exemplu „Ce înseamnă «căţeluş»?"; ea cere informaţie despre semnificaţia unui termen (şi anume, a termenului care denotează esenţa). În contextul de faţă nu este necesar să distingem între aceste două întrebări; mai degrabă este important să sesizăm ce anume au în comun; în mod special ţin să atrag atenţia asupra faptului că ambele *întrebări le ridică termenul ce stă, în cadrul definiţiei, în partea stîngă şi că ambele capătă răspuns prin formula definitorie ce stă în partea dreaptă.* Faptul acesta caracterizează concepţia esenţialistă, de care metoda ştiinţifică de definire diferă în mod radical.

Putem spune că în timp ce interpretarea esenţialistă citeşte o definiţie „normal", adică *de la stînga la dreapta, o definiţie, aşa cum este folosită în mod normal în ştiinţa modernă, trebuie citită dinspre*

coadă spre cap, adică de la dreapta la stînga; pentru că ea începe cu formula definitorie şi cere o scurtă denumire care să i se ataşeze. Astfel, punctul de vedere ştiinţific asupra definiţiei „Căţeluşul e un cîine tînăr" ar fi că ea dă un răspuns la întrebarea „*Cum vom numi un cîine tînăr?*" şi nu la întrebarea „*Ce este* căţeluşul?". (Întrebările de genul „*Ce este* viaţa?" sau „*Ce este* gravitaţia?" nu joacă nici un rol în ştiinţă.) Utilizarea ştiinţifică a definiţiilor, caracterizată prin abordarea lor „de la dreapta la stînga" poate fi numită interpretare *nominalistă* a lor, opusă interpretării aristotelice sau *esenţialiste.*[38] În ştiinţa modernă nu intervin decît[39] definiţii nominaliste, adică adoptări de simboluri sau denumiri abreviate menite să permită o exprimare mai concisă. De unde se poate vedea imediat că definiţiile *nu* joacă un rol prea important în ştiinţă. Pentru că simbolurile abreviate pot, fireşte, oricînd să fie înlocuite prin expresiile mai lungi, formulele definitorii, pe care le înlocuiesc. În unele cazuri limbajul noastru ştiinţific ar deveni astfel foarte greoi, cauzînd risipă de timp şi de hîrtie. Niciodată însă nu s-ar pierde prin aceasta nici un dram de informaţie factuală. „Cunoaşterea ştiinţifică", în sensul în care termenul acesta poate fi adecvat utilizat, n-ar avea nimic de suferit dacă am elimina toate definiţiile; operaţia s-ar repercuta doar asupra limbajului, care nu şi-ar pierde precizia[40], ci doar concizia. (Nu vreau nicidecum să spun prin aceasta că în ştiinţă n-ar putea să se ivească o presantă nevoie practică de a introduce definiţii, în scopuri de abreviere.) Între acest punct de vedere asupra rolului jucat de definiţii şi punctul de vedere aristotelic, contrastul e cum nu se poate mai profund. Pentru că definiţiile esenţiale ale lui Aristotel sînt principii din care ar urma să fie derivată întreaga noastră cunoaştere; aşadar, în ele este cuprinsă toată cunoaşterea noastră; şi ele servesc pentru a substitui unei formule scurte una lungă. Dimpotrivă, definiţiile ştiinţifice sau nominaliste nu cuprind nici un fel de cunoaştere, nici măcar „opinie"; ele nu fac altceva decît să introducă noi denumiri arbitrare ce prezintă avantajul conciziei; ele fac posibilă o exprimare mai economică.

În practică, aceste denumiri sînt de cea mai mare utilitate. Pentru a ne da seama de acest lucru, e de-ajuns să ne gîndim la imensele dificultăţi ce ar apărea dacă un bacteriolog, ori de cîte ori ar vorbi despre o anumită specie de bacterii, ar fi nevoit să repete întreaga ei descriere (inclusiv procedeele de colorare etc., cu ajutorul cărora ea este deosebită de alte specii asemănătoare). Iar printr-o consi-

deraţie similară putem înţelege şi de ce se uită atît de frecvent, chiar şi de către oamenii de ştiinţă, faptul că definiţiile ştiinţifice trebuie citite „de la dreapta la stînga", după cum am explicat ceva mai sus. Explicaţia ţine de faptul că majoritatea oamenilor, cînd studiază pentru prima dată o ştiinţă, să zicem bacteriologia, trebuie să se preocupe să afle semnificaţiile tuturor acestor noi termeni tehnici pe care îi întîlnesc. Aşa se face că realmente ei *învaţă* definiţia „de la stînga la dreapta", substituind, ca şi cum ar fi vorba de o definiţie esenţialistă, o expresie foarte lungă uneia foarte scurte. Dar aceasta nu este decît un accident psihologic, iar un profesor sau autor de manuale poate să procedeze cu totul altfel; el poate să introducă un termen tehnic după ce s-a ivit nevoia unui astfel de termen.[41]

Pînă aici am încercat să arăt că utilizarea ştiinţifică sau nominalistă a definiţiilor este total diferită de metoda esenţialistă a definiţiilor propusă de Aristotel. Se poate face însă mai mult: se poate arăta că viziunea esenţialistă asupra definiţiilor este pur şi simplu de nesusţinut. Spre a nu lungi peste măsură această digresiune[42], mă voi limita la critica a numai două doctrine esenţialiste; două doctrine importante pentru faptul că unele şcoli moderne influente se bazează încă pe ele. Una este doctrina ezoterică a intuiţiei intelectuale, iar cealaltă, doctrina extrem de populară după care, dacă vrem să fim precişi, „trebuie să ne definim termenii".

Aristotel socotea, urmîndu-l într-aceasta pe Platon, că noi posedăm o facultate, intuiţia intelectuală, cu ajutorul căreia putem vizualiza esenţe şi putem descoperi care este definiţia corectă. Mulţi esenţialişti moderni au preluat această doctrină. Alţi filozofi, urmîndu-l pe Kant, susţin că nu posedăm o asemenea facultate. Opinia mea este că putem admite, fără ezitare că posedăm ceva ce ar putea fi descris drept „intuiţie intelectuală"; sau, mai precis, că unele din experienţele noastre intelectuale pot fi descrise în acest fel. Despre orice persoană care „înţelege" o idee, sau un punct de vedere, sau o metodă aritmetică, spre exemplu înmulţirea, în sensul că „s-a familiarizat cu ea", se poate spune că a înţeles în mod intuitiv lucrul respectiv. Or, există nenumărate experienţe intelectuale de acest fel. Pe de altă parte însă aş vrea să subliniez că aceste experienţe, oricît de importante ar putea fi pentru străduinţele noastre ştiinţifice, nu pot servi niciodată la stabilirea adevărului unei idei sau teorii, oricît de puternic ar putea simţi cineva, intuitiv, că aceasta trebuie să fie adevărată sau că este „evidentă prin ea însăşi"[43].

Asemenea intuiţii nu pot servi nici măcar ca argument, deşi ne pot încuraja să căutăm argumente. Pentru că altcineva poate să aibă o intuiţie la fel de irezistibilă că aceeaşi teorie este falsă. Drumul ştiinţei este pavat cu teorii abandonate despre care anterior se socotise că sînt evidente prin ele însele; Francis Bacon, de exemplu, îi persifla pe cei ce negau adevărul evident că soarele şi aştrii se rotesc în jurul Pămîntului, aflat, evident, în repaus. Fără îndoială că intuiţia joacă un mare rol în viaţa unui om de ştiinţă, întocmai ca şi în viaţa unui poet. Ea îl conduce la descoperiri. Dar ea poate la fel de bine să-l conducă şi la eşecuri. Oricum, ea rămîne totdeauna, ca să spunem aşa, o chestiune a sa personală. Ştiinţa nu întreabă cum a ajuns un cercetător la ideile sale, ea este interesată doar de argumente pe care oricine le poate testa. Marele matematician Gauss a descris odată cît se poate de bine această situaţie prin exclamaţia: „Am ajuns la un rezultat; dar încă nu ştiu cum se ajunge la el." Toate acestea se aplică, fireşte, doctrinei aristotelice privind intuirea intelectuală a aşa-numitelor esenţe[44], doctrină propagată mai tîrziu de Hegel, iar în zilele noastre de E. Husserl şi de numeroşii săi elevi. Din cele spuse se vede că „intuirea intelectuală a esenţelor", sau „fenomenologia pură", cum o numeşte Husserl, nu este nici metoda ştiinţei, nici a filozofiei. (Mult disputata chestiune dacă este vorba de o invenţie nouă, după cum cred fenomenologii puri, ori numai de o versiune a cartezianismului sau a hegelianismului, poate fi decisă foarte simplu: este vorba de o versiune a aristotelismului.)

Cea de-a doua doctrină pe care vreau s-o spun criticii prezintă legături şi mai importante cu concepţiile moderne; şi ea priveşte în mod special problema verbalismului. Începînd de la Aristotel, este ştiut de mai toată lumea că nu putem demonstra toate enunţurile, că o asemenea încercare este sortită eşecului pentru că n-ar genera decît o regresiune la infinit a demonstraţiilor. Numai că nici Aristotel[45], nici, după cît se pare, mulţi dintre autorii moderni nu par a-şi da seama că tentativa analoagă de a defini semnificaţia tuturor termenilor noştri generează inevitabil, în acelaşi fel, o regresiune la infinit a definiţiilor. Următorul pasaj din cartea lui Crossman *Plato To-Day* este caracteristic pentru un punct de vedere împărtăşit în mod implicit de mulţi filozofi contemporani de renume, spre exemplu de Wittgenstein[46]: „... dacă nu cunoaştem cu precizie semnificaţiile cuvintelor pe care le folosim, nu putem discuta nimic cu folos. Majoritatea raţionamentelor zadarnice cu care ne irosim

timpul se datoresc în mare parte faptului că fiecare dintre noi asociază propriile lui semnificaţii vagi cuvintelor pe care le folosim şi îşi închipuie că oponenţii săi le folosesc cu aceleaşi sensuri. Dacă ne-am defini de la început termenii, am putea purta discuţii mult mai profitabile. E de-ajuns să parcurgem publicaţiile cotidiene pentru a observa că propaganda (corespondentul modern al retoricii) îşi datoreşte succesul în bună parte confuziilor de care suferă semnificaţia termenilor. Dacă politicienii ar fi obligaţi prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească, ei ar pierde mult din priza pe care o au la public, cuvîntările lor ar fi mai scurte, iar multe dintre dezacordurile ce există între ei s-ar observa că sînt pur verbale." Acest pasaj este foarte caracteristic pentru una din prejudecăţile pe care le datorăm lui Aristotel — prejudecata că limbajul poate fi făcut mai precis prin folosirea definiţiilor. Să examinăm dacă lucrul acesta poate fi realmente înfăptuit.

Mai întîi, putem observa clar că dacă „politicienii" (sau indiferent cine), „ar fi obligaţi prin lege să definească fiecare din termenii pe care vor să-i folosească", discursurile lor nu ar deveni mai scurte, ci infinit de lungi. Pentru că o definiţie nu poate să statornicească semnificaţia unui termen, întocmai cum o derivare logică[47] nu poate să statornicească adevărul unui enunţ; ambele nu pot decît să deplaseze problema înapoi. Derivarea deplasează problema adevărului înapoi la premise, iar definiţia deplasează problema semnificaţiei înapoi la termenii definitorii (adică la termenii ce intră în alcătuirea formulei definitorii). Aceştia însă, din multiple motive[48], vor fi probabil la fel de vagi şi de generatori de confuzie ca şi termenii de la care am pornit; şi, în orice caz, vom fi în situaţia de a trebui să-i definim şi pe ei, la rîndul lor; ceea ce ne duce la alţi termeni, ce se cer şi ei definiţi. Şi aşa mai departe, la infinit. După cum se vede, cerinţa de a defini toţi termenii de care ne servim este la fel de nelalocul ei ca şi cerinţa de a demonstra toate enunţurile pe care le facem.

Critica aceasta ar putea să pară, la prima vedere, tendenţioasă. Anume, s-ar putea obiecta că ceea ce au în vedere cei care cer definiţii este eliminarea ambiguităţilor de care suferă atît de des termeni ca [49] „democraţie", „libertate", „datorie", „religie" etc.; că este, desigur, imposibil să definim toţi termenii de care ne servim, dar că e posibil să definim unii din termenii aceştia mai periculoşi şi să ne mulţumim cu atît; că termenii definitori trebuie pur şi

simplu acceptaţi, şi că deci, după un pas sau doi, trebuie să ne oprim, pentru a evita o regresiune la infinit. Această apărare însă nu stă în picioare. E drept că termenii menţionaţi sînt frecvent folosiţi în mod abuziv. Ceea ce neg eu este că încercarea de a-i defini ar putea ameliora situaţia. Cred că, dimpotrivă, n-ar face decît s-o înrăutăţească. E clar că prin definirea, fie şi o singură dată, a termenilor pe care-i folosesc, lăsînd nedefiniţi termenii definitorii, politicienii nu vor dobîndi posibilitatea de a-şi scurta discursurile; pentru că a da o definiţie esenţialistă, adică una care „defineşte termenii" de care ne servim (spre deosebire de o definiţie nominalistă, care introduce noi termeni tehnici) înseamnă, după cum am văzut, a substitui o expresie lungă uneia scurte. În plus, încercarea de a defini termenii n-ar face decît să sporească vaguitatea şi confuzia. Căci dat fiind că nu putem pretinde ca toţi termenii definitori să fie, la rîndul lor, definiţi, un politician sau un filozof isteţ ar putea satisface uşor cerinţa de a da definiţii. Spre exemplu, dacă ar fi întrebat ce înţelege prin „democraţie", el ar putea spune „domnia voinţei generale" sau „domnia spiritului poporului"; şi pentru că acum a dat o definiţie şi prin aceasta a satisfăcut cele mai înalte standarde de precizie, nimeni nu va mai cuteza să-l critice. Şi într-adevăr, cum ar putea fi criticat, de vreme ce cerinţa de a defini, la rîndul lor, cuvintele „domnie", „popor", „voinţă" sau „spirit" ne aduce pe calea regresiunii la infinit? Aşa că oricine ar ezita să formuleze o atare cerinţă. Dacă însă, cu toate acestea, o asemenea cerinţă ar fi formulată, ea ar putea fi satisfăcută cu aceeaşi uşurinţă. Pe de altă parte, o dispută privitoare la corectitudinea sau la adevărul definiţiei n-ar putea duce decît la o controversă sterilă privitoare la cuvinte.

Aşadar, punctul de vedere esenţialist asupra definiţiei nu rezistă criticii, chiar şi dacă nu încearcă, pe urmele lui Aristotel, să stabilească „principiile" cunoaşterii noastre, mulţumindu-se să ne impună cerinţa, aparent mai modestă, de a „defini semnificaţia termenilor de care ne servim".

Cerinţa de a vorbi clar şi fără ambiguitate este însă, fără doar şi poate, foarte importantă şi trebuie satisfăcută. Este capabil punctul de vedere nominalist să o satisfacă? Şi poate oare nominalismul să evite regresiunea la infinit?

Poate! Poziţia nominalistă nu întîmpină nici o dificultate ce ar corespunde regresiunii la infinit. Aşa după cum am văzut, ştiinţa nu utilizează definiţii pentru a determina semnificaţia termenilor

săi, ci doar pentru a introduce comode denumiri prescurtate. Şi ea nu depinde de definiţii; toate definiţiile pot fi omise fără ca informaţia transmisă să aibă ceva de suferit. De aici urmează că în ştiinţă *toţi termenii de care este realmente nevoie trebuie să fie termeni nedefiniţi.* Aşa stînd lucrurile, cum procedează ştiinţele pentru a fi sigure de semnificaţiile termenilor lor? La această întrebare au fost sugerate variate răspunsuri[50], dar nu cred că vreunul din ele este satisfăcător. Situaţia pare a fi următoarea. Aristotelismul şi filozofiile înrudite cu el ne-au vorbit atîta timp despre importanţa dobîndirii unei cunoaşteri precise a semnificaţiei termenilor pe care-i folosim, încît toţi înclinăm să credem că aşa stau lucrurile. Şi continuăm să rămînem ataşaţi acestui crez în pofida faptului incontestabil că filozofia, care timp de două milenii s-a arătat mereu preocupată de semnificaţia termenilor ei, nu numai că este plină de verbalism, ci a rămas în acelaşi timp îngrozitor de vagă şi de ambiguă, în timp ce o ştiinţă cum este fizica, care nu se arată mai deloc preocupată de termeni şi de semnificaţiile lor, fiind mereu concentrată asupra faptelor, a dobîndit o mare precizie. Trebuie, desigur, să considerăm aceasta drept un indiciu al faptului că, din pricina influenţei aristotelice, importanţa semnificaţiei termenilor a fost enorm exagerată. Dar că situaţia semnalată ne indică mai mult de atît. Pentru că această concentrare asupra problemei semnificaţiei nu numai că n-a dus la întronarea preciziei, dar este ea însăşi principala sursă a vaguităţii, ambiguităţii şi confuziei.

În ştiinţă avem grijă ca enunţurile pe care le facem să nu *depindă* niciodată de semnificaţia termenilor folosiţi. Chiar şi atunci cînd se dau definiţii pentru termeni, nu încercăm niciodată să derivăm din definiţie vreo informaţie sau să sprijinim pe ea vreo argumentare. Iată de ce în ştiinţă termenii nu ne dau multă bătaie de cap. Aici ei nu sînt supraîmpovăraţi. Încercăm să le ataşăm cît mai puţină greutate cu putinţă. Nu luăm prea în serios „semnificaţia" lor. Sîntem totdeauna conştienţi că termenii pe care-i folosim sînt un pic vagi (pentru că am învăţat să-i folosim numai în aplicaţii practice), iar precizia o dobîndim nu prin reducerea penumbrei lor de vag, ci mai curînd menţinîndu-ne în această penumbră şi formulînd cu grijă propoziţiile în aşa fel, încît posibilele nuanţe de semnificaţie ale termenilor noştri să nu conteze. Acesta e modul în care evităm certurile referitoare la cuvinte.

Concepţia după care precizia ştiinţei şi a limbajului ştiinţific depind de precizia termenilor folosiţi este, de bună seamă, foarte plauzibilă, dar, cu toate acestea, ea este, cred, o simplă prejudecată. Precizia unui limbaj depinde mai degrabă tocmai de faptul că acesta are grijă să nu-şi împovăreze termenii cu sarcina de a fi precişi. Termeni ca „dună de nisip" sau „vînt" sînt cu siguranţă foarte vagi. (Cîţi centimetri trebuie să aibă înălţimea unei moviliţe de nisip pentru a putea fi numită „dună"? Cu ce viteză trebuie să se mişte aerul pentru a se putea vorbi de „vînt"?) Cu toate acestea, pentru multe din scopurile urmărite de geolog, aceşti termeni sînt îndeajuns de precişi; iar pentru alte scopuri, cînd este într-adevăr nevoie de un mai mare grad de diferenţiere, putem oricînd să spunem „dună avînd înălţimea între un metru şi jumătate şi zece metri" sau „vînt avînd viteza între 30 şi 50 km pe oră". Situaţia e analoagă şi în ştiinţele mai exacte. În măsurătorile fizice, bunăoară, avem totdeauna grijă să specificăm marja de eroare posibilă; iar precizia nu constă în încercarea de a reduce această marjă la zero, sau în a pretinde că ea nu există, ci constă în recunoaşterea ei explicită.

Chiar şi atunci cînd un termen ajunge să creeze dificultăţi, cum s-a întîmplat bunăoară cu termenul „simultaneitate" în fizică, cauza n-a fost imprecizia sau ambiguitatea semnificaţiei, ci o anumită teorie intuitivă care ne-a făcut să împovărăm termenul cu prea multă semnificaţie, sau cu o semnificaţie prea „precisă", şi nu cu prea puţină. Ceea ce a descoperit Einstein analizînd simultaneitatea a fost că fizicienii, vorbind despre evenimente simultane, făceau o supoziţie falsă, care ar fi fost inatacabilă dacă ar fi existat semnale cu viteză infinită. Greşeala fizicienilor nu era de a nu fi asociat termenului nici o semnificaţie, şi nici nu ţinea de vreo ambiguitate sau imprecizie a acestuia; ceea ce a descoperit Einstein a fost că eliminarea unei supoziţii teoretice, supoziţie rămasă pînă atunci neobservată din pricina evidenţei sale intuitive, putea să înlăture o dificultate ce se ivise în ştiinţă. Prin urmare, ceea ce l-a preocupat de fapt nu a fost o problemă privind semnificaţia unui termen, ci una privind adevărul unei teorii. Este foarte puţin probabil că s-ar fi realizat prea mult dacă cineva, pe lîngă abordarea unei probleme fizice determinate, s-ar fi apucat să amelioreze conceptul de simultaneitate analizînd „semnificaţia esenţială a acestuia", sau chiar analizînd ce „înţeleg realmente" fizicienii atunci cînd vorbesc de simultaneitate.

Cred că putem învăţa din acest exemplu că nu trebuie să încercăm să traversăm punţile înainte de a fi ajuns la ele. Şi mai cred că preocuparea pentru chestiuni referitoare la semnificaţia termenilor, chestiuni cum ar fi vaguitatea sau ambiguitatea lor, nu poate fi nicidecum justificată invocînd exemplul lui Einstein. O asemenea preocupare izvorăşte mai degrabă din ideea că multe depind de semnificaţia termenilor pe care-i folosim şi că noi operăm cu această semnificaţie; ceea ce nu poate duce decît la verbalism şi scolastică. Din acest punct de vedere, putem critica o doctrină de felul celei a lui Wittgenstein[51], care susţine că în timp ce ştiinţa investighează chestiuni de fapt, sarcina filozofiei ar fi să clarifice semnificaţia termenilor, purjînd prin aceasta limbajul nostru şi eliminînd capcanele lingvistice. Pentru vederile acestei şcoli este caracteristic că nu duc la un lanţ de argumente ce s-ar preta la o critică raţională; ceea ce înseamnă că analizele subtile datorate acestei şcoli[52] se adresează exclusiv unui îngust cerc ezoteric de iniţiaţi. Acesta pare a sugera că orice preocupare pentru semnificaţie tinde să ducă la rezultatul care e atît de tipic pentru aristotelism: la scolastică şi misticism.

Să încercăm să lămurim pe scurt cum au apărut aceste două rezultate tipice ale aristotelismului. Aristotel susţine că demonstraţia şi definiţia sînt cele două metode fundamentale de obţinere a cunoaşterii. În ceea ce priveşte, mai întîi, doctrina demonstraţiei, nu se poate nega că ea a dus la nenumărate încercări de a demonstra mai mult decît poate fi demonstrat; filozofia medievală este plină de acest gen de scolastică şi tendinţa s-a perpetuat, pe Continent, pînă la Kant. Critica adusă de Kant tuturor încercărilor de a demonstra existenţa lui Dumnezeu a provocat reacţia romantică a lui Fichte, Schelling şi Hegel. Noua tendinţă a constat în a renunţa la demonstraţii, iar o dată cu ele şi la orice fel de argumentare raţională. O dată cu romanticii, ajunge la modă un nou gen de dogmatism, atît în filozofie cît şi în ştiinţele sociale. El ne pune în faţă sentinţele sale, urmînd ca noi *să le acceptăm sau să le refuzăm* fără discuţie. Această perioadă romantică de filozofie oraculară, numită de Schopenhauer „epoca imposturii", este descrisă de acesta în următorii termeni[53]: „Aici dispare cu totul trăsătura onestităţii, acea disponibilitate de a întreprinde o cercetare împreună cu cititorul, disponibilitate de care sînt pătrunse scrierile tuturor filozofilor anteriori. Fiecare pagină stă mărturie că aceşti aşa-numiţi filozofi nu încearcă să-l înveţe ceva pe cititor, ci să-l vrăjească."

La un rezultat similar a condus şi doctrina aristotelică a definiţiei. Ea a generat mai întîi o doză considerabilă de pedanterie. Mai tîrziu însă filozofii au început să simtă că în privinţa definiţiilor nu este loc pentru dispute. În felul acesta, esenţialismul nu numai că a încurajat verbalismul, ci a dus şi la deziluzii în ceea ce priveşte raţionamentul, adică raţiunea. Scolastică, misticism şi dezolare în privinţa raţiunii — iată cele trei rezultate inevitabile ale esenţialismului lui Platon şi Aristotel. Iar revolta făţişă a lui Platon împotriva libertăţii devine, cu Aristotel, o revoltă ascunsă împotriva raţiunii.

Cum ştim de la Aristotel însuşi, esenţialismul şi teoria definiţiei, atunci cînd au fost avansate pentru prima dată, au întîmpinat o puternică opoziţie, mai ales din partea lui Antistene, elev al lui Socrate, ale cărui critici par să fi fost dintre cele mai perspicace.[54] Din păcate, această opoziţie a fost înfrîntă. Consecinţele acestei înfrîngeri pentru dezvoltarea intelectuală a omenirii au fost cît se poate de nefaste. Despre unele din ele vom discuta în capitolul următor. Cu aceasta închei digresiunea mea, în care am făcut o critică a teoriei platonician-aristotelice a definiţiei.

III

Mai e oare nevoie să reamintesc faptul că expunerea pe care am făcut-o aici despre Aristotel este cît se poate de fragmentară — mult mai fragmentară decît cea despre Platon? Scopul principal pe care l-am urmărit în aceste expuneri a fost să relev rolul jucat de cei doi în apariţia istoricismului şi în lupta împotriva societăţii deschise şi să arăt influenţa lor asupra problemelor propriei noastre epoci — asupra apariţiei filozofiei oraculare a lui Hegel, părintele istoricismului şi al totalitarismului modern. Despre evoluţiile intervenite între Aristotel şi Hegel nu vom putea vorbi aici deloc. Căci pentru a le prezenta cît de cît satisfăcător, ar mai fi fost nevoie de cel puţin încă un volum. În cele cîteva pagini cu care închei prezentul capitol voi încerca, în schimb, să indic în ce fel ar putea fi interpretată această perioadă prin prisma conflictului dintre societatea deschisă şi cea închisă.

Conflictul dintre speculaţia platonician-aristotelică şi spiritul Marii Generaţii, a lui Pericle, Socrate şi Democrit, poate fi urmărit de-a lungul epocilor. Spiritul acesta a fost păstrat, mai mult sau mai

puţin pur, în mişcarea cinicilor care, asemenea primilor creştini, predicau fraternitatea între oameni, pe care o puneau în legătură cu o credinţă monoteistă în paternitatea Zeului. Imperiul lui Alexandru, ca şi cel al lui August, a fost influenţat de aceste idei încolţite pentru prima dată în Atena imperialistă a lui Pericle şi mereu stimulate de contactul Occidentului cu Orientul. Este foarte probabil că aceste idei, şi poate că şi mişcarea cinică însăşi, au influenţat şi apariţia creştinismului.

La începuturile lui, creştinismul, asemeni mişcării cinice, se opunea pedantului idealism platonizant şi intelectualismului „cărturarilor", al învăţaţilor („Tu ai ţinut ascunse aceste lucruri celor înţelepţi şi prudenţi şi le-ai făcut cunoscute celor fără de învăţătură.") Nu mă îndoiesc că doctrina creştină a fost, în parte, un protest împotriva a ceea ce ar putea fi descris drept platonism ebraic în sens mai larg[55], a adoraţiei abstracte a lui Dumnezeu şi a Cuvîntului său. Şi a fost cu siguranţă un protest împotriva tribalismului ebraic, împotriva tabuurilor rigide şi seci ale acestuia, ca şi împotriva exclusivismului său tribal ce-şi afla expresia, de pildă, în doctrina poporului ales, adică într-o interpretare a divinităţii drept zeu al tribului. Acest accent puternic pus pe legile tribale şi pe unitatea tribală se vădeşte a fi caracteristic nu atît pentru o societate tribală primitivă, cît pentru o încercare deznădăjduită de a restaura şi păstra neschimbate vechile forme de viaţă tribală; iar în cazul poporului evreu, el pare să se fi născut ca o reacţie la impactul cuceririi babiloniene asupra vieţii tribale. Alături însă de această mişcare spre o mai mare rigiditate, găsim o altă mişcare, apărută, pesemne, în acelaşi timp, şi care a produs idei umanitare ce se asemănau cu reacţia Marii Generaţii la disoluţia tribalismului grec. Procesul acesta pare a se fi repetat atunci cînd independenţa ebraică a fost în cele din urmă nimicită de către Roma. El a dus la o nouă şi mai profundă sciziune între aceste două soluţii posibile — revenirea la trib, aşa cum acesta era reprezentat de ebraismul ortodox, şi umanismul noii secte a creştinilor, care i-a cuprins şi pe barbari (sau ne-evrei) ca şi pe sclavi. Din *Faptele apostolilor*[56] putem vedea cît de presante au fost aceste probleme, problema socială ca şi cea naţională. Acelaşi lucru se desprinde şi din dezvoltarea poporului evreu; pentru că partea sa mai conservatoare a reacţionat la aceeaşi provocare printr-o altă mişcare, îndreptată spre fixarea şi pietrificarea formei lor tribale de viaţă şi

spre un ataşament atît de tenace la „legile" lor, încît s-ar fi bucurat de aprobarea lui Platon. Practic nu încape îndoială că această mişcare a fost inspirată, aidoma ideilor lui Platon, de un puternic antagonism faţă de noul crez al societăţii deschise; în cazul de faţă, faţă de creştinism.

Dar paralelismul dintre crezul Marii Generaţii, în special al lui Socrate, şi cel al creştinismului timpuriu merge mai în profunzime. Este neîndoielnic că forţa primilor creştini rezida în curajul lor moral; în faptul că refuzau să accepte pretenţia Romei „de a avea dreptul să-i silească pe supuşii săi să acţioneze potrivnic conştiinţei lor"[57]. Martirii creştini care respingeau dreptul celui puternic de a institui standardele de dreptate au suferit pentru aceeaşi cauză pentru care a murit şi Socrate.

E clar că toate aceste lucruri s-au schimbat foarte mult după ce religia creştină a devenit ea însăşi puternică în Imperiul Roman. Se ridică întrebarea dacă această recunoaştere oficială a bisericii creştine (şi ulterioara ei organizare după modelul anti-bisericii neoplatonice a lui Iulian Apostolul[58]) n-a fost cumva o abilă manevră politică a puterilor cîrmuitoare, menită să submineze uriaşa influenţă morală a unei religii egalitare — a unei religii pe care ele încercaseră zadarnic să o combată prin forţă ca şi prin acuzaţii de ateism şi impietate. Cu alte cuvinte, se naşte întrebarea dacă nu cumva Roma (îndeosebi după Iulian) a socotit necesar să aplice sfatul lui Pareto „de a exploata sentimentele, în loc să-şi irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici". La această întrebare este greu de răspuns; în mod cert însă ea nu poate fi ocolită apelînd (aşa cum face Toynbee[59]) la „simţul istoric care ne avertizează să nu atribuim" perioadei lui Constantin şi a urmaşilor săi „... motive ce sînt anacronic cinice", adică motive mai consonante cu propria noastră „atitudine occidentală modernă faţă de viaţă". Căci putem întîlni exprimate asemenea motive în mod deschis şi „cinic", sau mai precis, neruşinat, încă din secolul al V-lea a. Chr., de către Critias, liderul Celor Treizeci de Tirani; iar rostiri similare se pot găsi frecvent în decursul istoriei filozofiei greceşti.[60] Oricum ar sta lucrurile în această privinţă, nu există motive serioase de a ne îndoi că o dată cu persecutarea de către Justinian a ne-creştinilor, ereticilor şi filozofilor (529 p. Chr.) a început epoca întunericului. Biserica a călcat pe urmele totalitarismului platonician-aristotelic, evoluţie ce avea să culmineze cu Inchiziţia. Teoria inchiziţiei, în particular,

poate fi caracterizată ca pur platoniciană. Ea este formulată în ultimele trei cărţi ale *Legilor*, unde Platon arată că este de datoria cîrmuitorilor-păstori să-şi păzească turma cu orice preţ, păstrînd rigiditatea legilor şi îndeosebi a practicii şi teoriei religioase, chiar dacă pentru aceasta trebuie să omoare lupul, care altminteri ar putea fi şi un om cinstit şi onorabil a cărui conştiinţă, atinsă de boală, nu-i permite, din păcate, să se plece în faţa ameninţărilor celor puternici.

Este una din caracteristicile reacţiilor la angoasele civilizaţiei din epoca noastră că autoritarismul pretins „creştin" al Evului Mediu a devenit, în anumite cercuri intelectualiste, una din modele cele mai noi ale zilei.[61] Aceasta se datoreşte, neîndoielnic, nu numai idealizării unui trecut într-adevăr mai „organic" şi mai „integrat", ci şi unei reacţii explicabile faţă de agnosticismul modern, care a sporit peste măsură aceste angoase. Oamenii au crezut că Dumnezeu cîrmuieşte lumea. Această credinţă limita responsabilitatea lor. Noua credinţă, conform căreia ei înşişi sînt cei ce trebuie s-o cîrmuiască, a creat pentru mulţi o povară a responsabilităţii aproape insuportabilă. Toate acestea trebuie recunoscute ca nişte realităţi. Nu mă îndoiesc, totuşi, că Evul Mediu, chiar şi din punctul de vedere al creştinismului, n-a fost cîrmuit mai bine decît democraţiile noastre occidentale. Pentru că în Evanghelii putem citi că un „cunoscător al legii" i-a cerut întemeietorului creştinismului să-i dea un criteriu după care să poată deosebi între o interpretare adevărată a cuvintelor Sale şi una falsă. Iar El a răspuns atunci povestind parabola preotului şi a Levitului care, amîndoi, văzînd pe stradă un om rănit şi foarte năpăstuit „au trecut pe cealaltă parte a străzii", pe cînd Samariteanul i-a pansat rănile şi s-a îngrijit de nevoile lui materiale. Această parabolă cred că trebuie să şi-o reamintească acei „creştini" care tînjesc nu numai după o epocă în care Biserica suprimase libertatea şi conştiinţa, ci şi după o epocă în care, sub privirile şi cu autoritatea Bisericii, o împilare de nedescris îi aducea pe oameni la deznădejde. În chip de comentariu emoţionant la suferinţa oamenilor din acele vremuri şi totodată la simţirea „creştinească" a medievalismului romantic atît de la modă astăzi, care ar vrea să reînvie acele vremuri, putem cita aici un pasaj din cartea lui H. Zinsser *Şobolanii, păduchii şi istoria*[62], unde sînt evocate epidemii de manie a dansului din Evul Mediu, cunoscute sub numele de „dansul Sf. Ioan", „dansul Sf. Vitus" etc.

(Nu vreau să-l invoc pe Zinsser ca pe o autoritate în istoria Evului Mediu; nici nu e nevoie, deoarece faptele despre care e vorba aici sînt, din cîte ştiu, incontestabile. Dar comentariile sale au sensibilitatea aparte a samariteanului practic, a unui medic mare şi omenos.) „Aceste accese stranii, deşi nu s-ar putea spune că erau fără precedent în istorie, deveniseră un lucru obişnuit în timpul şi imediat după înspăimîntătoarele nenorociri aduse de Moartea Neagră. În cele mai multe cazuri, maniile dansului nu prezintă nici una din caracteristicile pe care le asociem cu bolile epidemice infecţioase ale sistemului nervos. Ele se asemănau mai degrabă unor *isterii în masă, cauzate de spaimă şi de disperare, la nişte populaţii oprimate, înfometate şi năpăstuite într-o măsură aproape de neimaginat astăzi.* La calamităţile unui război permanent, ale dezintegrării politice şi sociale, se adaugă înfricoşătorul flagel al unei boli mortale, misterioase şi de care n-aveau cum să se ferească. Omenirea stătea neajutorată, închisă ca într-o capcană într-o lume de spaime şi primejdii de care n-avea cum să se apere. Dumnezeu şi diavolul erau concepte vii pentru oamenii acelor zile, loviţi de nenorociri despre care ei credeau că le vin din partea unor forţe supranaturale. Pentru cei striviţi de năpaste nu exista altă cale de salvare decît refugiul lăuntric al dereglării mintale care, în împrejurările de atunci, apuca pe făgaşul fanatismului religios." Zinsser continuă apoi prin a trasa anumite paralele între acele evenimente şi anumite reacţii din epoca noastră în care, spune el, „isteriile economice şi politice iau locul celor religioase din timpurile mai vechi"; iar după aceasta, rezumă caracterizarea oamenilor ce au trăit în acele zile de autoritarism ca alcătuind „o populaţie terorizată şi năpăstuită, zdrobită sub presiunea unor privaţiuni şi pericole aproape incredibile". Este cazul să ne întrebăm: care atitudine este mai creştinească — una ce tînjeşte să se întoarcă la „armonia şi unitatea neştirbite" ale Evului Mediu, sau una ce doreşte să se folosească de raţiune pentru a elibera omenirea de molimi şi de oprimare?

Dar cel puţin o parte a Bisericii autoritare din Evul Mediu a izbutit să eticheteze un asemenea umanitarism practic ca fiind „lumesc", caracteristic „epicureismului" şi propriu oamenilor ce nu doresc „decît să se ghiftuiască întocmai ca vitele". Termenii de „epicureism", „materialism" şi „empirism", adică filozofia lui Democrit, unul din gînditorii cei mai de seamă ai Marii Generaţii,

legi, nu este, evident, altceva, decît o formulare stîngace (stîngace pentru că se bazează pe un joc de cuvinte) a paradoxului libertăţii, descoperit pentru prima dată de Platon şi discutat pe scurt în cele de mai sus[41]; paradox ce poate fi exprimat spunînd că libertatea nelimitată se transformă în opusul ei, deoarece dacă nu este ocrotită şi îngrădită de lege, libertatea duce inevitabil la tirania celor puternici asupra celor slabi. Acest paradox, reformulat vag de Rousseau, a fost rezolvat de Kant, care cerea ca libertatea fiecărui om să fie îngrădită, nu însă mai mult decît este necesar pentru a salvgarda un grad înalt de libertate pentru toţi. Hegel, desigur, cunoaşte soluţia lui Kant, dar aceasta nu-i este pe plac şi el o prezintă, fără a-i menţiona autorul, în următorul mod zeflemitor: „Astăzi... nimic nu a ajuns mai frecvent decît concepţia că fiecare trebuie să-şi limiteze libertatea sa în raport cu libertatea celorlalţi — că statul este starea aceasta de limitare reciprocă, iar legile, limitările înseşi. În astfel de concepţii — continuă el să critice teoria lui Kant — libertatea este luată numai în sensul de capriciu întîmplător şi de voinţă arbitrară." Cu această observaţie criptică, teoria egalitară a dreptăţii dezvoltată de Kant este socotită lichidată.

Hegel însă a simţit el însuşi că mica strategemă prin care a pus semnul egalităţii între libertate şi lege nu e întru totul suficientă pentru scopul urmărit de el; încît uneori revine ezitant la problema sa iniţială, cea a constituţiei. „Cît priveşte... libertatea politică — spune el[42] — în sensul unei participări formale la treburile publice de stat a... acelor indivizi care îşi fac, altfel, din scopurile şi afacerile particulare ale societăţii civile destinaţia lor principală" (cu alte cuvinte, a cetăţenilor de rînd), „a devenit obişnuit... a numi «constituţie» numai acea latură a statului care priveşte această participare..., şi a considera un stat în care ea nu are loc în mod formal, drept un stat fără constituţie." Într-adevăr, aşa a intrat în obicei. Dar cum se poate scăpa de acest obicei? Printr-un simplu truc verbal — printr-o definiţie: „Despre această concepţie se poate spune deocamdată numai că prin constituţie trebuie să înţelegem determinarea drepturilor, adică a libertăţilor, în genere..." Iată însă că Hegel simte din nou dezolanta sărăcie a raţionamentului său şi atunci, în disperare, plonjează într-un misticism colectivist (de factură rousseauistă) şi în istoricism[43]: „Întrebarea: cui... îi revine puterea să facă o constituţie, este totuna cu întrebarea: cine trebuie să facă Spiritul unui popor... Cînd se desparte concepţia unei constituţii —

explică Hegel — de aceea a spiritului, ca şi cum acesta ar exista, sau ar fi existat, fără a poseda o constituţie pe măsura lui, o asemenea opinie dovedeşte doar modul superficial în care e gîndită legătura" (dintre Spirit şi constituţie). „Spiritul imanent şi istoria — iar istoria nu este de fapt decît o istorie a Spiritului — sînt cele ce au făcut şi fac constituţiile." Dar acest misticism este încă prea vag pentru a justifica absolutismul. Trebuie vorbit mai precis, ceea ce Hegel se şi grăbeşte să facă: „Totalitatea vie — scrie el — conservarea, adică creaţia necontenită a statului în genere, şi a alcătuirii lui, constituie *guvernămîntul*... În guvernare ca totalitate organică găsim... voinţa statului ţinînd laolaltă şi decizînd totul, vîrful cel mai înalt al acestuia, şi unitatea care pătrunde totul — puterea de guvernămînt a principelui. În forma desăvîrşită a statului, în care toate momentele... şi-au dobîndit existenţa lor liberă, ... voinţa chemată să decidă... este... voinţa *unui singur individ* (şi nu a unei majorităţi, în cazul căreia unitatea voinţei chemată să decidă nu are o existenţă reală);este *monarhia*. Constituţia monarhică este, deci, constituţia raţiunii evoluate; iar toate celelalte constituţii aparţin unor grade inferioare de dezvoltare şi autorealizare a raţiunii." Iar ca să fie mai precis, Hegel explică într-un pasaj paralel din *Filozofia dreptului* — textele citate pînă acum sînt luate toate din *Enciclopedia* lui — că „decizia ultimă, ..., ca determinare din sine *absolută*, constituie principiul distinctiv al puterii monarhice" şi că „momentul acesta al *deciziei absolute* în întreg... (este) un individ, monarhul".

Iată-ne ajunşi la ţintă. Cum poate fi cineva atît de nătîng încît să revendice o „constituţie" pentru o ţară ce a fost blagoslovită cu o monarhie absolută, care este oricum cea mai de soi dintre toate constituţiile? Cei ce formulează asemenea revendicări nu ştiu, de bună seamă, ce fac şi despre ce vorbesc, întocmai cum cei care revendică libertatea sînt prea orbi pentru a vedea că în monarhia absolută prusacă „fiecare element în parte a ajuns la existenţa sa liberă". Cu alte cuvinte, avem aici demonstraţia dialectică absolută făcută de Hegel că Prusia este „piscul cel mai înalt" şi bastionul însuşi al libertăţii, iar constituţia ei absolutistă este ţelul spre care se îndreaptă omenirea; că guvernul ei păstrează şi întreţine, aşa-zicînd, spiritul cel mai pur al libertăţii, în formă „concentrată" (şi nu, cum ar spune unii, concentraţionară).

Filozofia lui Platon, care odinioară s-a voit a fi stăpînă în stat, devine, o dată cu Hegel, lacheul cel mai servil al statului.

Democrit, „preferau să descopere o singură lege cauzală decît să primească regatul Persiei". Faima lui Hegel au clădit-o cei ce preferă o iniţiere rapidă în secretele mai adînci ale acestei lumi laborioasei familiarizări cu procedurile anevoioase ale unei ştiinţe care, de altfel, nu putea decît să-i dezamăgească prin incapacitatea sa de a dezvălui toate misterele. Căci ei aveau să descopere curînd că nimic nu putea fi aplicat cu o asemenea uşurinţă la absolut orice problemă, şi în acelaşi timp cu o atît de impresionantă (deşi doar aparentă) dificultate, cu un succes atît de rapid şi sigur, dar totodată impunător, nimic nu putea fi utilizat atît de ieftin, cu atît de sumară ucenicie şi cu atît de puţine cunoştinţe, în fine că nimic nu făcea impresie ştiinţifică atît de spectaculoasă ca *dialectica* hegeliană, această iscusită metodă pusă în locul „sterilei logici formale". Succesul lui Hegel a marcat începutul „epocii imposturii" (cum a calificat Schopenhauer[3] perioada Idealismului german) şi al „epocii iresponsabilităţii" (cum a caracterizat K. Heiden epoca totalitarismului modern); iresponsabilitate mai întîi intelectuală, iar mai apoi, ca urmare a acesteia, şi iresponsabilitate morală; începutul unei epoci stăpînite de magia cuvintelor pompoase şi de puterea jargonului.

Pentru a-l preveni din capul locului pe cititor să nu ia prea în serios vorbăria bombastică şi mistificatoare a lui Hegel, voi cita cîteva din lucrurile uluitoare descoperite de el cu privire la sunet şi îndeosebi cu privire la relaţiile dintre sunet şi căldură. M-am căznit mult să traduc cît mai fidel cu putinţă această bolboroseală din *Filozofia naturii*[4] a lui Hegel; el scrie: „§ 302. Sunetul este alternarea dispersiunii specifice particulelor materiale cu negarea acesteia; — idealitate numai *abstractă*, sau, ca să spunem astfel, numai idealitate *ideală* a acestui specific. Alternarea aceasta însă este ea însăşi în mod nemijlocit negaţia subzistenţei materiale specifice; negaţia aceasta este deci idealitatea reală a greutăţii specifice şi a coeziunii — *căldura*. Încălzirea corpurilor sonore, ca şi a celor lovite, tot aşa a celor frecate unul de altul constituie fenomenul căldurii, care se naşte, potrivit conceptului, o dată cu sunetul." Mai sînt oameni care cred încă în sinceritatea lui Hegel, sau care se întreabă încă dacă nu cumva secretul său îl constituie profunzimea, plinătatea gîndului, şi nu găunoşenia. I-aş ruga pe aceştia să recitească atent ultima frază — singura inteligibilă — din pasajul reprodus, fiindcă în ea Hegel se dă de gol. Pentru că, evident, această frază nu înseamnă altceva decît: „Încălzirea corpu-

rilor sonore... este căldură... şi deopotrivă sunet." Se pune întrebarea dacă Hegel s-a autoamăgit, hipnotizat de propriul său jargon dătător de inspiraţie, sau şi-a propus cu neruşinare să amăgească şi să farmece pe alţii. Eu sînt convins că răspunsul corect este acesta din urmă, mai ales dacă avem în vedere ceea ce spunea într-una din scrisorile sale. În această scrisoare, datată la cîteva luni înainte de a-şi fi publicat *Filozofia naturii*, Hegel se referă la o altă *Filozofie a naturii*, scrisă de fostul său prieten Schelling... „Am avut prea mult de-a face ... cu matematica ... calculul diferenţial, chimia — se laudă Hegel în această scrisoare (totul nefiind de fapt decît o mistificare) — ca să mă las vrăjit de vorbăria din *Filozofia naturii*, de această filozofare lipsită de cunoaşterea faptelor ... şi care *tratează drept idei simple plăsmuiri, şi acelea imbecile*." Iată o caracterizare foarte pertinentă a metodei lui Schelling, adică a acelui mod neruşinat de mistificare pe care Hegel însuşi l-a preluat, sau mai degrabă agravat, de îndată ce şi-a dat seama că, la un auditoriu potrivit, avea să însemne succes.

Cu toate acestea însă pare improbabil că Hegel ar fi devenit vreodată cea mai influentă figură din filozofia germană dacă n-ar fi avut în spate autoritatea statului prusac. În fapt, el a devenit primul filozof oficial al prusacismului, numit la catedră în perioada „restauraţiei" feudale de după războaiele napoleoniene. Mai tîrziu, statul i-a sprijinit pe elevii săi (Germania a avut, şi are şi acum, numai universităţi controlate de stat), care, la rîndul lor, s-au sprijinit între ei. Şi cu toate că în mod oficial majoritatea lor a renunţat la hegelianism, filozofii hegelianizanţi au dominat de atunci tot timpul învăţămîntul filozofic iar astfel, indirect, şi pe cel secundar din Germania. (Dintre universităţile în limba germană, cele din romano-catolica Austrie au rămas în bună parte neatinse, ca nişte insule într-o inundaţie.) După ce a înregistrat un succes atît de formidabil pe continent, hegelianismul n-avea practic cum să nu obţină sprijin în Marea Britanie din partea celor care, gîndindu-se că o mişcare atît de puternică trebuie, pînă la urmă, să aibă ceva de oferit, au început să caute ceea ce Stirling numea *Secretul lui Hegel*.[4] Ei au fost, fireşte, atraşi de „elevatul" idealism hegelian şi de pretenţiile acestuia că oferă o morală „elevată", şi trebuie că erau şi puţin speriaţi să nu fie taxaţi drept imorali de către corul discipolilor; pentru că pînă şi nişte hegelieni mai modeşti susţineau[5] că doctrinele lor sînt „achiziţii ce trebuie... mereu recucerite în faţa

şi accidentul, forma şi conţinutul, subiectul şi obiectul, fiinţa şi devenirea, totul şi nimicul, schimbarea şi repausul, actualitatea şi potenţialitatea, realitatea şi aparenţa, materia şi spiritul, toate aceste fantome din trecut par să bîntuie creierul Marelui Dictator în timp ce el îşi execută dansul cu balonul său, cu umflatele şi fictivele sale probleme privitoare la Dumnezeu şi Lume. Prin această demenţă transpare însă o metodă, şi încă una prusacă. Pentru că în spatele aparentei confuzii se lasă întrezărite interesele monarhiei absolute a lui Friedrich Wilhelm. Filozofia identităţii serveşte la justificarea ordinii existente. Concluzia ei principală este un *pozitivism etic şi juridic*, doctrina că ceea ce este, este bun, deoarece nu putem avea alte standarde decît pe cele existente; doctrina ce *identifică dreptul cu puterea.*

Cum este eşafodată această doctrină? Pur şi simplu, printr-un şir de echivocaţii. Platon, ale cărui Forme sau Idei sînt, după cum am văzut, total diferite de „ideile din intelect", spunea că numai Ideile sînt reale, iar lucrurile pieritoare sînt lipsite de realitate. Hegel preia din această doctrină ecuaţia *Ideal =Real.* Kant a vorbit, în dialectica sa, despre „Ideile raţiunii pure", folosind termenul „Idee" în sensul „ideilor din intelect". De aci Hegel preia doctrina că Ideile sînt ceva mental, sau spiritual, sau raţional, ceea ce se poate exprima prin ecuaţia *Idee = Raţiune.* Combinate, aceste două ecuaţii, sau mai curînd echivocaţii, ne dau *Real = Raţiune*, ceea ce-i permite lui Hegel să susţină că tot ce este rezonabil este cu necesitate real, iar tot ce e real este cu necesitate rezonabil, în fine că dezvoltarea realităţii este aceeaşi cu cea a raţiunii. Şi cum în sfera existenţei nu pot fi standarde mai înalte decît standardele celei mai recente dezvoltări a Raţiunii şi a Ideii, tot ce este acum real sau actual există cu necesitate şi trebuie să fie deopotrivă rezonabil şi bun.[35] (Deosebit de bun este, după cum vom vedea, statul prusac aşa cum se prezintă în realitate.)

Aceasta este filozofia identităţii. Pe lîngă pozitivismul etic, din ea răsare, ca un produs secundar (cum ar spune Schopenhauer), şi o teorie a adevărului. E vorba de o teorie extrem de convenabilă. Am văzut deja că tot ce e rezonabil este real. Aceasta înseamnă, fireşte, că tot ce este rezonabil se conformează în mod necesar realităţii şi deci este cu necesitate adevărat. Adevărul se dezvoltă în acelaşi mod cu raţiunea, şi tot ce e pe placul raţiunii în cel mai recent stadiu al ei de dezvoltare este de asemenea cu necesitate

adevărat pentru acel stadiu. Cu alte cuvinte, tot ce pare cert celor a căror raţiune este în pas cu vremea este cu necesitate adevărat. Evidenţa este totuna cu adevărul. Dacă eşti în pas cu vremea, nu-i nevoie decît să crezi într-o doctrină; aceasta o face, prin definiţie, adevărată. În felul acesta, opoziţia dintre ceea ce Hegel numeşte „Subiectiv", adică opinie, şi „Obiectiv", adică adevăr, este transformată în identitate; iar această unitate a contrariilor explică şi cunoaşterea ştiinţifică. „Ideea este unitatea dintre subiectiv şi obiectiv... Ştiinţa presupune că separaţia dintre ea însăşi şi adevăr este deja suprimată."[36]

Atît despre filozofia hegeliană a identităţii, cel de-al doilea pilon al înţelepciunii pe care este edificat istoricismul lui Hegel O dată cu aceasta încheiem travaliul oarecum obositor de analiză a doctrinelor sale mai abstracte. În restul capitolului de faţă ne vom rezuma la urmărirea aplicaţiilor politice pe care le dă Hegel acestor teorii abstracte. Iar aceste aplicaţii practice ne vor arăta mai clar scopul apologetic al tuturor ostenelilor sale. Afirm că dialectica lui Hegel este menită, în foarte mare măsură, pervertirii ideilor de la 1789. Hegel era pe deplin conştient de faptul că metoda dialectică poate fi folosită pentru transformarea unei idei în contrariul ei. „Dialectica — scrie el[37] — nu este un lucru nou în filozofie... Socrate... avea obiceiul să simuleze dorinţa de a dobîndi o cunoaştere mai clară despre chestiunea pusă în discuţie şi, după ce punea tot felul de întrebări cu această intenţie, îi aducea pe cei cu care discuta la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect." Privită ca o descriere a intenţiilor lui Socrate, această aserţiune a lui Hegel probabil că nu este cu totul îndreptăţită (avînd în vedere că scopul principal al lui Socrate era să demaşte suficienţa şi nu să-i convertească pe oameni la convingeri contrare celor împărtăşite de ei pînă atunci); ea este însă cum nu se poate mai potrivită ca descriere a intenţiei lui Hegel însuşi, chiar dacă, în practică, metoda lui Hegel se dovedeşte a fi mai greoaie decît o indica programul său.

Voi alege ca un prim exemplu al acestui mod de utilizare a dialecticii problema *libertăţii gîndirii*, a independenţei ştiinţei şi a standardelor adevărului obiectiv, aşa cum le tratează Hegel în *Filozofia dreptului* (§ 270). El începe cu o formulare ce nu poate fi interpretată decît ca o revendicare a libertăţii de gîndire şi a ocrotirii ei de către stat: „Deoarece principiul formei sale — scrie el

Friedrich Wilhelm al III-lea şi al lui Hegel. „Universalul se dezvăluie în stat“, scrie Hegel[8]. „Statul este ideea divină aşa cum se înfăţişează ea pe pămînt. ... Trebuie deci să cinstim Statul ca pe ceva divin-pămîntesc, să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem Natura, este infinit mai greu să înţelegem Statul... Statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume... Statul trebuie înţeles ca organism... Statul desăvîrşit implică esenţial conştiinţă, gîndire; de aceea Statul ştie ce voieşte... Statul este real... şi adevărata realitate este necesară. Ceea ce e real este în chip etern necesar... Statul... fiinţează în şi pentru sine... El este viaţa cu adevărat morală care se află în faţa noastră.“ Acest şir de formulări învederează îndeajuns platonismul lui Hegel şi insistenţa sa asupra autorităţii morale absolute a statului, plasată mai presus de orice moralitate personală, de orice conştiinţă. Este, de bună seamă, un platonism bombastic şi isteric, ceea ce însă nu face decît să evidenţieze şi mai mult legătura platonismului cu totalitarismul modern.

S-ar putea pune întrebarea dacă prin aceste servicii şi prin influenţa sa asupra istoriei Hegel nu şi-a dovedit genialitatea. Întrebarea nu mi se pare foarte importantă, pentru că ponderea pe care o acordăm în gîndirea noastră ideii de „geniu“ ţine doar de romantismul nostru; şi apoi, nu cred că succesul dovedeşte ceva sau că istoria e judecătorul nostru[9]; asemenea idei sînt mai degrabă parte integrantă a hegelianismului. În ce-l priveşte însă pe Hegel, eu nu cred nici măcar că a fost un talent. Scrisul său este indigest. După cum sînt siliţi să admită chiar şi apologeţii lui cei mai fervenţi[10], stilul său este „fără îndoială scandalos“. Cît despre conţinutul lucrărilor sale, acesta se remarcă doar prin pronunţata sa lipsă de originalitate. În tot ce a scris Hegel nu e nimic care să nu fi fost spus mai bine înaintea sa. Metoda sa apologetică nu cuprinde nimic care să nu fi fost împrumutat de la precursorii săi apologeţi[11]. Aceste gînduri şi metode de împrumut el le-a dedicat însă în mod tenace şi metodic, deşi fără pic de strălucire, unui singur scop: luptei împotriva societăţii deschise şi slujirii patronului său Friedrich Wilhelm de Prusia. Confuzia şi degradarea raţiunii, ce-l caracterizează pe Hegel, sînt în parte necesare ca mijloc pentru acest scop, iar în parte sînt o expresie mai accidentală, dar foarte naturală, a stării sale de spirit. În fond toată povestea cu Hegel n-ar merita atîta atenţie de n-ar fi consecinţele ei mai funeste, care arată cît de uşor poate un clovn să devină „făuritor de istorie“. Tragicomedia ascen-

siunii „Idealismul german", în pofida crimelor hidoase la care a dus, seamănă cu o farsă mai mult decît cu orice altceva; iar aceste începuturi ne pot ajuta să explicăm de ce este atît de greu să spui despre eroii săi de dată recentă dacă au descins dintr-o Mare Operă Teutonică a lui Wagner sau din operetele lui Offenbach.

Afirmaţia mea că filozofia lui Hegel a fost inspirată de mobiluri ascunse, şi anume de interesul său în restauraţia guvernului prusac al lui Friedrich Wilhelm al III-lea, şi că deci nu trebuie luată în serios, nu este nouă. Povestea era bine ştiută de toţi cei ce cunoşteau situaţia politică şi era spusă pe faţă de puţinii care aveau suficientă independenţă ca s-o poată face. Martorul cel mai bun este Schopenhauer, el însuşi un idealist platonic şi un conservator dacă nu cumva chiar reacţionar[12], dar om de o remarcabilă integritate, care ţinea la adevăr mai mult decît la orice. Nu încape îndoială că în chestiuni filozofice el era unul dintre cei mai competenţi judecători din acel moment. Schopenhauer, care a avut plăcerea să-l cunoască personal pe Hegel şi care a sugerat[13] să fie puse drept motto la filozofia hegeliană cuvintele lui Shakespeare „lucruri de smintiţi grăite şi necugetate", a schiţat un excelent portret al maestrului: „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei, drept Marele Filozof atestat, era un şarlatan sec, insipid, greţos şi ignorant, care a atins culmea neobrăzării mîzgălind şi servind cititorilor cele mai smintite nerozii mistificatoare. Aceste nerozii au fost proclamate zgomotos drept înţelepciunea nemuritoare de către discipoli interesaţi, fiind repede acceptate ca atare de toţi proştii, care şi-au unit astfel glasurile într-un cor al admiraţiei cum nu s-a mai auzit nicicînd. Largul cîmp de influenţare spirituală, pe care i l-au oferit lui Hegel cei aflaţi la putere, i-a permis acestuia să izbutească să corupă din punct de vedere intelectual o generaţie întreagă." Iar într-un alt loc Schopenhauer descrie jocul politic al hegelianismului după cum urmează: „Filozofia, a cărei reputaţie abia fusese restabilită de Kant,... a devenit curînd instrument în slujba unor interese; de sus, al unor interese de stat, iar de jos al unora personale... Forţele motrice ale acestei mişcări, contrar tuturor acestor ifose şi aserţiuni solemne, nu sînt de natură ideală; este vorba, de fapt, de nişte scopuri foarte reale, şi anume de interese personale, oficiale, clericale, politice — pe scurt, materiale... Interese de partid agită vehement condeiele atîtor iubitori ai înţelepciunii pure... Adevărul e cu siguranţă ultimul lucru la care se gîndesc. Statul abuzează de filozofie ca de un instrument, iar

şi cît se poate de revoluţionar. Nu principele trebuie să cîrmuiască, susţine el, ci poporul; nu voinţa unui om, ci voinţa tuturor. În felul acesta, el a ajuns să inventeze voinţa poporului, voinţa colectivă sau „voinţa generală", cum îi spunea el; iar poporul, o dată înzestrat cu o voinţă, trebuia ridicat la rangul unei suprapersonalităţi; „în raport cu ceea ce îi este exterior" (adică în raport cu alte popoare), spune Rousseau, „el devine o unică fiinţă, un individ". Această invenţie conţinea o doză bună de colectivism romantic, dar nu conţinea vreo tendinţă spre naţionalism. Teoriile lui Rousseau cuprindeau, însă, în mod clar germenele naţionalismului, a cărui doctrină cea mai caracteristică este că diferitele naţiuni trebuie concepute ca nişte personalităţi. Iar atunci cînd Revoluţia franceză a înfiinţat armata poporului, bazată pe serviciul militar naţional obligatoriu, prin aceasta s-a făcut un mare pas practic în direcţia naţionalistă.

Unul dintre cei care au contribuit în continuare la teoria naţionalismului a fost J. G. Herder, fost elev şi pe vremea aceea prieten personal al lui Kant. Herder a susţinut că un stat bun trebuie să aibă graniţe naturale, adică graniţe care să circumscrie teritoriile locuite de „naţiunea" sa; teorie pe care a formulat-o pentru prima dată în ale sale *Idei pentru o filozofie a istoriei omenirii* (1785). „Statul cel mai natural — scria el[55] — este un stat compus dintr-un singur popor, cu un singur caracter naţional... Un popor este un produs natural asemeni unei familii, doar mai răspîndit decît aceasta... La fel ca toate comunităţile naturale,... şi în cazul statului cea mai bună ordine este ordinea naturală, adică aceea în care fiecare îndeplineşte funcţia pentru care l-a destinat natura." Această teorie, care încearcă să dea un răspuns la problema graniţelor „naturale" ale statului[56], răspuns ce nu face decît să ridice problema nouă a graniţelor „naturale" ale naţiunii, n-a exercitat la început o mare influenţă. Este interesant de observat că Immanuel Kant a sesizat numaidecît primejdiosul romantism iraţional din această scriere a lui Herder, din care, prin critica sa răspicată, şi-a făcut un duşman neîmpăcat. Voi cita aici un pasaj din această critică, pentru că în el găsim o lapidară dar excelentă caracterizare nu numai a gîndirii lui Herder, ci şi a filozofilor oraculari de mai tîrziu, ca Fichte, Schelling, Hegel, ca şi a tuturor discipolilor lor moderni: „O sagacitate grăbită să sesizeze analogii, scria Kant, şi o imaginaţie îndrăzneaţă în felul de

a le folosi se combină cu capacitatea de a mobiliza emoţii şi pasiuni spre a capta interesul pentru obiectul ei — un obiect învăluit întotdeauna în mister. Aceste emoţii sînt luate lesne, dar în mod greşit, drept gînduri puternice şi profunde, sau cel puţin drept aluzii cu înţelesuri profunde; şi astfel suscită aşteptări mai mari decît ar găsi îndreptăţit o judecată rece... Sinonimiile trec drept explicaţii, iar alegoriile sînt oferite drept adevăruri."

Fichte e cel care a înzestrat naţionalismul german cu prima lui teorie. Limitele unei naţiuni, susţinea el, sînt determinate de limbă. (Această afirmaţie nu ne pune într-o situaţie mai bună în ce priveşte înţelegerea naţiunii. Unde anume deosebirile dialectale devin deosebiri de limbă? Cîte limbi diferite vorbesc slavii sau teutonii, ori diferenţele dintre ele au doar caracter dialectal?)

Opiniile lui Fichte au avut o evoluţie cum nu se poate mai curioasă, îndeosebi dacă ne gîndim că el a fost unul din întemeietorii naţionalismului german. În 1793 îl apăra pe Rousseau şi Revoluţia franceză, iar în 1799 mai declara[57] încă următoarele: „E limpede că de azi înainte numai Republica franceză poate fi patria omului integru, că un asemenea om nu-şi poate dărui puterile nici unei alte ţări, pentru că de victoria Franţei se leagă nu doar speranţele cele mai îndrăzneţe ale omenirii, ci şi însăşi existenţa ei... Eu îmi dedic viaţa şi toate aptitudinile mele Republicii." Am putea nota în treacăt că pe vremea cînd făcea aceste remarci, Fichte purta tratative pentru ocuparea unui loc la Universitatea din Mainz, localitate aflată atunci sub stăpînire franceză. „În 1804 — scrie E. N. Anderson în interesantul său studiu despre naţionalism — Fichte era foarte dornic să părăsească slujba sa din Prusia pentru a da curs unei chemări venite din Rusia. Guvernul prusac nu l-a preţuit la cota financiară dorită şi Fichte spera la o recunoaştere superioară din partea Rusiei, drept care i-a scris negociatorului rus că dacă guvernul acestei ţări l-ar face membru al Academiei de ştiinţe din St. Petersburg şi i-ar plăti un salariu de minimum patru sute de ruble, «Aş fi al lor pînă la moarte»... Doi ani mai tîrziu — continuă Anderson — transformarea cosmopolitului Fichte în Fichte naţionalistul era încheiată."

Atunci cînd francezii au ocupat Berlinul, Fichte a părăsit oraşul, din imbold patriotic; act care, spune Anderson, „a ţinut să nu treacă neobservat de regele şi de guvernul Prusiei". Atunci cînd A. Mueller şi W. von Humboldt au fost primiţi de Napoleon, Fichte i-a scris cu

dintre cele mai puternice şcoli filozofice din istoria gîndirii." (Cred că în loc de „gîndirii" ar trebui să punem „lipsei de gîndire", pentru că nu văd ce ar putea să aibă în comun un dictator cu istoria gîndirii, chiar dacă ar fi vorba de un dictator al filozofiei. Altminteri însă acest pasaj revelator este cum nu se poate mai adevărat. De exemplu, eforturile concertate ale acestei puternice şcoli au izbutit, printr-o conspiraţie a tăcerii, să ascundă lumii timp de patruzeci de ani pînă şi faptul existenţei lui Schopenhauer.) Vedem că e posibil ca Hegel să fi avut într-adevăr puterea „de a menţine filozofia în limite potrivite", astfel că întrebarea noastră s-ar dovedi cît se poate de pertinentă.

În cele ce urmează, voi încerca să arăt că întreaga filozofie a lui Hegel poate fi interpretată ca un răspuns apăsat la această întrebare; răspuns afirmativ, de bună seamă. Şi voi încerca de asemenea să arăt cît de multă lumină aruncă asupra hegelianismului modul acesta de a-l interpreta, ca pe o apologie a prusacismului. Analiza mea va avea trei părţi, expuse respectiv în secţiunile II, III şi IV ale acestui capitol. Secţiunea a II-a se ocupă de istoricismul lui Hegel şi de pozitivismul său moral, ca şi de îndeajuns de abstrusul fundal teoretic al acestor doctrine — metoda sa dialectică şi aşa-numita sa filozofie a identităţii. Secţiunea a III-a se ocupă de procesul de afirmare a naţionalismului. În secţiunea a IV-a vom vorbi pe scurt despre relaţia dintre Hegel şi Burke. În fine, secţiunea a V-a tratează despre dependenţa totalitarismului modern faţă de doctrinele lui Hegel.

II

Încep analiza filozofiei lui Hegel cu o comparaţie de ordin general între istoricismul lui Hegel şi cel al lui Platon.

Platon considera că Ideile sau esenţele există *anterior* lucrurilor supuse schimbării şi că tendinţa a tot ce se întîmplă poate fi explicată ca o îndepărtare de perfecţiunea Ideilor şi deci ca o coborîre, ca o degradare. Istoria statelor, îndeosebi, este una a degenerării, iar această degenerare se datorează în cele din urmă degenerării rasiale a clasei dominante. (Trebuie să ne reamintim aici strînsa înrudire dintre noţiunile platoniciene de „rasă", „suflet", „natură" şi „esenţă"[21].) Hegel crede, pe urmele lui Aristotel, că Ideile sau esenţele se află *în* lucrurile supuse schimbării; sau mai

precis (în măsura în care e posibilă precizia atunci cînd vorbim despre un Hegel), el susţine că Ideile sînt identice cu lucrurile în schimbare: „Orice real este o Idee", spune el.[22] Aceasta nu înseamnă însă că prăpastia deschisă de Platon între esenţa unui lucru şi aparenţa lui sensibilă s-ar închide; pentru că Hegel scrie: „Orice menţionare a Esenţei implică distingerea ei de Fiinţă" (de Fiinţa lucrului respectiv); „... pe aceasta din urmă, în comparaţie cu Esenţa, o privim mai degrabă ca pe o simplă aparenţă sau simulacru... Totul, după cum am spus, are o Esenţă; adică, lucrurile nu sînt ceea ce se arată în chip imediat a fi." Şi tot asemenea lui Platon şi Aristotel, Hegel concepe esenţele, cel puţin pe cele ale organismelor (şi deci şi pe cele ale statelor) ca pe nişte suflete sau „Spirite".

Spre deosebire însă de Platon, Hegel nu susţine că dezvoltarea lumii schimbătoare are o tendinţă descendentă, de decădere şi de îndepărtare de Idee. Asemenea lui Speusip şi Aristotel, Hegel susţine că tendinţa generală este, dimpotrivă, una spre Idee, că ea înseamnă progres. Deşi spune[23], cu Platon, că „ceea ce e trecător îşi are baza în Esenţă şi se originează în aceasta", Hegel insistă, în opoziţie cu Platon, că esenţele se dezvoltă. În lumea lui Hegel, ca şi în cea a lui Heraclit, *totul* se mişcă; nu fac excepţie nici esenţele, pe care Platon le-a introdus iniţial pentru a obţine ceva stabil. Această mişcare nu înseamnă însă degradare. Istoricismul lui Hegel este unul optimist. Esenţele şi Sufletele sale, aidoma sufletelor platoniciene, sînt autodinamice; ele se autodezvoltă sau, ca să ne exprimăm în termeni mai la modă, se caracterizează prin „emergenţă". Mişcarea lor are loc în direcţia unei „cauze finale" aristotelice sau, cum spune Hegel[24], „spre o cauză finală în sine autorealizantă şi autorealizată". Această cauză finală sau ţintă a dezvoltării esenţelor este ceea ce Hegel numeşte „Idee absolută" sau „Ideea". (Această Idee, ne spune Hegel, este destul de complexă: ea este, totodată, Frumosul; Cunoaştere şi Activitate practică; Înţelegere; Binele suprem; şi Universul privit în mod ştiinţific. Dar nu trebuie să ne împiedicăm de dificultăţi minore cum sînt acestea.) Putem spune că lumea în mişcare a lui Hegel este într-o stare de „evoluţie creatoare" sau de „emergenţă"[25]; fiecare din stadiile ei le conţine pe cele precedente, în care-şi are originea; şi fiecare stadiu le depăşeşte pe toate cele anterioare, realizîndu-se o tot mai mare

vom avea de considerat *Reforma* ca atare, soarele care transfigurează totul, urmînd acelei aurore de la sfîrşitul Evului Mediu; pe urmă evoluţia situaţiei după Reformă şi în sfîrşit timpurile mai noi, începînd de la sfîrşitul secolului trecut", adică perioada de la 1800 la 1830 (ultimul an în care au fost ţinute aceste prelegeri). Şi Hegel demonstrează încă o dată că Prusia din vremea sa este culmea, bastionul şi ţelul libertăţii. „Pe scena pe care-l contemplăm — istoria universală — Spiritul se înfăţişează... în realitatea sa cea mai concretă." Iar esenţa Spiritului, spune Hegel, este libertatea. „Libertatea este singurul adevăr al Spiritului." În consecinţă, dezvoltarea Spiritului nu poate fi altceva decît dezvoltarea libertăţii, iar libertatea supremă trebuie să se fi realizat în cei treizeci de ani ai Monarhiei Germanice, care reprezintă ultima subdiviziune a dezvoltării istorice. Într-adevăr, iată ce citim[49]: „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertăţii." Şi după ce face un elogiu Prusiei, a cărei guvernare „se întemeiază pe birocraţie, iar decizia personală a monarhului stă în frunte", Hegel ajunge la concluzia finală a lucrării sale: „Pînă aici — scrie el — a ajuns conştiinţa* şi acestea sînt momentele principale ale formei în care s-a realizat principiul libertăţii, căci istoria universală nu este altceva decît dezvoltarea conceptului de libertate... Că istoria universală este... adevărata devenire a spiritului..., aceasta este adevărata *teodicee*, justificarea lui Dumnezeu în istorie... Ceea ce s-a întîmplat şi se întîmplă... este prin esenţă opera Lui însuşi."

Oare n-am avut dreptate atunci cînd spuneam că Hegel ne înfăţişează concomitent o apologie a lui Dumnezeu şi a Prusiei şi oare nu este clar că statul pe care Hegel ne recomandă să-l venerăm ca pe însăşi Ideea Divină este pur şi simplu Prusia lui Friedrich Wilhelm de la 1800 la 1830. Ar putea exista oare o mai josnică pervertire a tot ce este decent, pervertire nu numai a raţiunii, libertăţii, egalităţii şi altor idei ale societăţii deschise, ci şi a credinţei sincere în Dumnezeu şi chiar a patriotismului sincer?

Am descris în ce fel, pornind dintr-un punct ce pare progresist, şi chiar revoluţionar, şi aplicînd acea metodă dialectică generală de treptată întoarcere pe dos a lucrurilor, cu care cititorul este de acum

---

* În traducerea românească a „Prelegerilor de filozofie a istoriei" apare termenul „cunoştinţă" (n. t.).

familiarizat, Hegel ajunge în cele din urmă la un rezultat neaşteptat de conservator. El leagă în acelaşi timp concepţia sa filozofică despre istorie cu pozitivismul său etic şi juridic, dînd acestuia din urmă un fel de justificare istoricistă. Istoria este judecătorul nostru. Întrucît Istoria şi Providenţa au dat naştere puterilor existente, forţa acestora este în mod necesar identică cu dreptul, chiar cu dreptul divin.

Pe Hegel însă acest pozitivism moral nu-l satisface pe deplin. El vrea mai mult de atît. Întocmai cum se opune libertăţii şi egalităţii, Hegel se opune şi fraternităţii oamenilor, umanitarismului sau, cum spune el, „filantropiei". Conştiinţa trebuie înlocuită prin oarbă supunere şi prin romantica etică heraclitică a faimei şi destinului, iar fraternitatea umană printr-un *naţionalism totalitar.* Cum se realizează acest lucru vom vedea în secţiunea III şi îndeosebi[50] în secţiunea IV a prezentului capitol.

III

Trec acum la o foarte sumară prezentare a unei poveşti destul de stranii — povestea *ascensiunii naţionalismului german.* Tendinţele pe care le denotă acest termen au în mod neîndoielnic o strînsă afinitate cu revolta împotriva raţiunii şi a societăţii deschise. Naţionalismul apelează la instinctele noastre tribale, la pasiuni şi prejudecăţi, şi la dorinţa noastră nostalgică de a scăpa de povara responsabilităţii individuale, pe care el încearcă s-o înlocuiască printr-o responsabilitate colectivă sau de grup. Faptul că cele mai vechi scrieri de teorie politică, chiar şi cea a Bătrînului Oligarh, dar mai pronunţat cele ale lui Platon şi Aristotel, exprimă concepţii hotărît naţionaliste este în consonanţă cu aceste tendinţe; pentru că aceste scrieri au fost concepute în intenţia de a combate societatea deschisă şi ideile noi de imperialism, cosmopolitism şi egalitarism.[51] Această dezvoltare timpurie a teoriei politice naţionaliste se opreşte însă o dată cu Aristotel. Începînd cu imperiul lui Alexandru, naţionalismul tribal genuin dispare pentru totdeauna din practica politică, iar pentru multă vreme şi din teoria politică. De la Alexandru mai departe, toate statele civilizate ale Europei şi Asiei au fost imperii, cuprinzînd populaţii cu origini amestecate la infinit. Civilizaţia europeană şi toate unităţile politice din perimetrul ei au rămas mereu de atunci

avut perfectă dreptate atrăgînd atenţia asupra antinomiilor, dar a greşit făcîndu-şi griji în privinţa lor. Ţine de însăşi natura raţiunii să se contrazică în mod necesar, susţinea Hegel; iar faptul de a trebui să lucreze cu contradicţii şi antinomii nu este o slăbiciune a facultăţilor umane, ci constituie esenţa însăşi a raţionalităţii; pentru că tocmai aceasta este calea pe care *raţiunea se dezvoltă*. Kant, spunea Hegel, a analizat raţiunea ca şi cum aceasta ar fi ceva static, uitînd că omenirea se dezvoltă, iar o dată cu ea se dezvoltă şi moştenirea ei socială. Or, ceea ce ne place să numim raţiunea noastră nu este altceva decît produsul acestei moşteniri sociale, al dezvoltării istorice a grupului social în care trăim, al naţiunii. Această dezvoltare are loc în mod *dialectic*, adică într-un ritm ternar. Întîi este avansată o *teză*; ea va da însă naştere la critici, va fi contrazisă de oponenţii ce asertează opusul ei, o *antiteză*; iar prin conflictul acestor poziţii se ajunge la o *sinteză*, adică la un fel de unitate a contrariilor şi se realizează un compromis sau o reconciliere la un nivel superior. Sinteza absoarbe, aşa-zicînd, cele două poziţii iniţiale, depăşindu-le; ea le reduce la componente ale ei însăşi şi prin aceasta le neagă, le suprimă şi le păstrează. Iar o dată statornicită sinteza, întregul proces se poate repeta la nivelul mai înalt ce a fost atins prin ea. Acesta e, pe scurt, ritmul ternar al progresului numit de Hegel „triada dialectică".

Sînt gata să admit că aceasta e o descriere destul de bună a modului în care progresează uneori o discuţie critică şi deci şi gîndirea ştiinţifică. Pentru că orice critică constă în semnalarea unor contradicţii sau discrepanţe, iar progresul ştiinţific constă, în mare parte, în eliminarea contradicţiilor, oriunde le întîlnim. Aceasta înseamnă însă că ştiinţa lucrează sub presupoziţia că *contradicţiile sînt inadmisibile şi evitabile*, astfel încît descoperirea unei contradicţii îl sileşte pe omul de ştiinţă să facă tot ce poate pentru a o elimina; într-adevăr, o dată admisă o contradicţie, orice ştiinţă se prăbuşeşte.[32] Hegel însă scoate din triada dialectică o cu totul altă concluzie. Întrucît contradicţiile sînt mijloace prin care ştiinţa progresează, el conchide că contradicţiile sînt nu numai admisibile şi inevitabile, ci chiar extrem de dezirabile. Aceasta e o doctrină hegeliană ce distruge în mod necesar orice argumentare şi orice progres. Pentru că dacă admitem contradicţiile ca pe ceva inevitabil şi dezirabil, nu-i deloc nevoie să le eliminăm, ceea ce înseamnă implicit sfîrşitul oricărui progres.

Această doctrină este una din componentele principale ale hegelianismului. Intenţia lui Hegel este de a opera liber cu toate contradicţiile. „Toate lucrurile sînt lăuntric contradictorii", insistă el[33], cu scopul de a apăra o poziţie care înseamnă sfîrşitul nu numai al oricărei ştiinţe, ci şi al oricărei controverse raţionale. Iar motivul pentru care el doreşte să admită contradicţiile este intenţia sa de a pune capăt disputei raţionale, iar o dată cu ea şi progresul ştiinţific şi intelectual. Făcînd imposibile controversa şi critica, el urmăreşte să pună la adăpost propria sa filozofie faţă de orice critică, astfel încît ca să se poată institui ca un *dogmatism consolidat*, ferit de orice atac şi culme de nedepăşit a oricărei dezvoltări filozofice. (Avem aici un prim exemplu tipic de *truc dialectic*: ideea de progres, care se bucura de popularitate într-o perioadă ce duce spre Darwin, dar care nu se armoniza cu interesele conservatoare, este transformată pe nesimţite în opusul ei, în ideea unei dezvoltări ce are o încheiere, a unei dezvoltări ce se opreşte.)

Atît despre triada dialectică a lui Hegel, unul din cei doi piloni pe care se sprijină filozofia sa. Semnificaţia acestei teorii va ieşi în evidenţă cînd voi vorbi despre aplicarea ei.

Celălalt pilon al hegelianismului este aşa-numita sa *filozofie a identităţii*. Aceasta este, la rîndul său, o aplicare a dialecticii. N-am de gînd să irosesc timpul cititorului încercînd să desluşesc sensul acestei filozofii, cu atît mai mult cu cît am făcut acest lucru în altă parte[34]; pentru că în ce priveşte principalul, filozofia identităţii nu este altceva decît echivocaţie neruşinată care constă, ca să folosim o expresie a lui Hegel însuşi, doar din „plăsmuiri, chiar plăsmuiri imbecile". E un hăţiş în care sînt prinse umbre şi ecouri ale unor vechi filozofii, ale lui Heraclit, Platon şi Aristotel, ca şi ale lui Rousseau şi Kant, şi în care ele serbează acum un fel de sabat al vrăjitoarelor, încercînd nebuneşte să-l deruteze şi să-l ademenească pe spectatorul naiv. Ideea conducătoare şi care în acelaşi timp realizează legătura dintre dialectica hegeliană şi filozofia hegeliană a identităţii este doctrina lui Heraclit despre unitatea contrariilor. „Cărarea care urcă şi cea care coboară sînt identice", spunea Heraclit, ceea ce Hegel repetă atunci cînd spune: „Drumul spre vest şi drumul spre est sînt unul şi acelaşi." Această doctrină heracliteană a identităţii contrariilor este aplicată la o puzderie de rămăşiţe din vechile filozofii, care sînt astfel „reduse la componente" ale sistemului lui Hegel însuşi. Esenţa şi Ideea, unul şi multiplul, substanţa

şi accidentul, forma şi conţinutul, subiectul şi obiectul, fiinţa şi devenirea, totul şi nimicul, schimbarea şi repausul, actualitatea şi potenţialitatea, realitatea şi aparenţa, materia şi spiritul, toate aceste fantome din trecut par să bîntuie creierul Marelui Dictator în timp ce el îşi execută dansul cu balonul său, cu umflatele şi fictivele sale probleme privitoare la Dumnezeu şi Lume. Prin această demenţă transpare însă o metodă, şi încă una prusacă. Pentru că în spatele aparentei confuzii se lasă întrezărite interesele monarhiei absolute a lui Friedrich Wilhelm. Filozofia identităţii serveşte la justificarea ordinii existente. Concluzia ei principală este un *pozitivism etic şi juridic*, doctrina că ceea ce este, este bun, deoarece nu putem avea alte standarde decît pe cele existente; doctrina ce *identifică dreptul cu puterea.*

Cum este eşafodată această doctrină? Pur şi simplu, printr-un şir de echivocaţii. Platon, ale cărui Forme sau Idei sînt, după cum am văzut, total diferite de „ideile din intelect", spunea că numai Ideile sînt reale, iar lucrurile pieritoare sînt lipsite de realitate. Hegel preia din această doctrină ecuaţia *Ideal =Real.* Kant a vorbit, în dialectica sa, despre „Ideile raţiunii pure", folosind termenul „Idee" în sensul „ideilor din intelect". De aci Hegel preia doctrina că Ideile sînt ceva mental, sau spiritual, sau raţional, ceea ce se poate exprima prin ecuaţia *Idee = Raţiune.* Combinate, aceste două ecuaţii, sau mai curînd echivocaţii, ne dau *Real = Raţiune*, ceea ce-i permite lui Hegel să susţină că tot ce este rezonabil este cu necesitate real, iar tot ce e real este cu necesitate rezonabil, în fine că dezvoltarea realităţii este aceeaşi cu cea a raţiunii. Şi cum în sfera existenţei nu pot fi standarde mai înalte decît standardele celei mai recente dezvoltări a Raţiunii şi a Ideii, tot ce este acum real sau actual există cu necesitate şi trebuie să fie deopotrivă rezonabil şi bun.[35] (Deosebit de bun este, după cum vom vedea, statul prusac aşa cum se prezintă în realitate.)

Aceasta este filozofia identităţii. Pe lîngă pozitivismul etic, din ea răsare, ca un produs secundar (cum ar spune Schopenhauer), şi o teorie a adevărului. E vorba de o teorie extrem de convenabilă. Am văzut deja că tot ce e rezonabil este real. Aceasta înseamnă, fireşte, că tot ce este rezonabil se conformează în mod necesar realităţii şi deci este cu necesitate adevărat. Adevărul se dezvoltă în acelaşi mod cu raţiunea, şi tot ce e pe placul raţiunii în cel mai recent stadiu al ei de dezvoltare este de asemenea cu necesitate

adevărat pentru acel stadiu. Cu alte cuvinte, tot ce pare cert celor a căror raţiune este în pas cu vremea este cu necesitate adevărat. Evidenţa este totuna cu adevărul. Dacă eşti în pas cu vremea, nu-i nevoie decît să crezi într-o doctrină; aceasta o face, prin definiţie, adevărată. În felul acesta, opoziţia dintre ceea ce Hegel numeşte „Subiectiv", adică opinie, şi „Obiectiv", adică adevăr, este transformată în identitate; iar această unitate a contrariilor explică şi cunoaşterea ştiinţifică. „Ideea este unitatea dintre subiectiv şi obiectiv... Ştiinţa presupune că separaţia dintre ea însăşi şi adevăr este deja suprimată."[36]

Atît despre filozofia hegeliană a identităţii, cel de-al doilea pilon al înţelepciunii pe care este edificat istoricismul lui Hegel O dată cu aceasta încheiem travaliul oarecum obositor de analiză a doctrinelor sale mai abstracte. În restul capitolului de faţă ne vom rezuma la urmărirea aplicaţiilor politice pe care le dă Hegel acestor teorii abstracte. Iar aceste aplicaţii practice ne vor arăta mai clar scopul apologetic al tuturor ostenelilor sale. Afirm că dialectica lui Hegel este menită, în foarte mare măsură, pervertirii ideilor de la 1789. Hegel era pe deplin conştient de faptul că metoda dialectică poate fi folosită pentru transformarea unei idei în contrariul ei. „Dialectica — scrie el[37] — nu este un lucru nou în filozofie... Socrate... avea obiceiul să simuleze dorinţa de a dobîndi o cunoaştere mai clară despre chestiunea pusă în discuţie şi, după ce punea tot felul de întrebări cu această intenţie, îi aducea pe cei cu care discuta la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect." Privită ca o descriere a intenţiilor lui Socrate, această aserţiune a lui Hegel probabil că nu este cu totul îndreptăţită (avînd în vedere că scopul principal al lui Socrate era să demaşte suficienţa şi nu să-i convertească pe oameni la convingeri contrare celor împărtăşite de ei pînă atunci); ea este însă cum nu se poate mai potrivită ca descriere a intenţiei lui Hegel însuşi, chiar dacă, în practică, metoda lui Hegel se dovedeşte a fi mai greoaie decît o indica programul său.

Voi alege ca un prim exemplu al acestui mod de utilizare a dialecticii problema *libertăţii gîndirii*, a independenţei ştiinţei şi a standardelor adevărului obiectiv, aşa cum le tratează Hegel în *Filozofia dreptului* (§ 270). El începe cu o formulare ce nu poate fi interpretată decît ca o revendicare a libertăţii de gîndire şi a ocrotirii ei de către stat: „Deoarece principiul formei sale — scrie el

despre stat — ... este în mod esenţial gîndul, de aceea libertatea gîndirii şi a ştiinţei s-a şi întîmplat să pornească din partea sa; în timp ce, dimpotrivă, o biserică l-a ars pe Giordano Bruno, a pus pe Galilei să facă în genunchi penitenţă... De partea statului îşi are de aceea locul şi ştiinţa; căci... ea are ca scop cunoaşterea... adevărului gîndit obiectiv." După acest început promiţător, pe care-l putem considera ca reprezentînd „primele impresii" ale oponenţilor săi, Hegel se apucă să-i aducă pe aceştia „la un punct de vedere opus celui pe care prima lor impresie îl declarase corect", acoperindu-şi această schimbare de front printr-un alt atac simulat la adresa Bisericii: „Cunoaşterea pe calea gîndirii poate, e drept, să şi degenereze, din ştiinţă în simplă opinie..."; iar pentru aceste opinii, ştiinţa poate eventual să emită „aceleaşi pretenţii pe care le ridică biserica în ceea ce îi este propriu — pretenţia de a fi liberă în opinia şi convingerea sa". Astfel, revendicarea libertăţii de gîndire şi revendicarea ştiinţei de a judeca în problemele sale sînt descrise drept „pretenţii"; dar acesta nu este decît primul pas în manevra lui Hegel. Aflăm mai departe că, dacă este confruntat cu opinii subversive, „statul trebuie să ia sub protecţia sa adevărul obiectiv"; ceea ce ridică întrebarea fundamentală: cine trebuie să judece ce este adevăr obiectiv şi ce nu este? Hegel răspunde: „Statul trebuie, în general, ... să-şi formeze o părere proprie despre ceea ce urmează a fi considerat adevăr obiectiv." O dată cu acest răspuns, libertatea de gîndire şi pretenţiile ştiinţei de a institui standardele ei proprii cedează finalmente locul contrariilor lor.

Ca un al doilea exemplu al acestei utilizări a dialecticii voi alege modul în care tratează Hegel revendicarea unei *constituţii politice*, corelat la el cu analiza *egalităţii* şi *libertăţii*. Spre a putea să judecăm în problema constituţiei, trebuie să reamintim că absolutismul prusac nu cunoştea dreptul constituţional (exceptînd unele principii cum este cel al deplinei suveranităţi a regelui) şi că sloganul campaniei pentru reformă democratică în diferite principate germane era principiul după care prinţul trebuie să „dăruiască ţării o constituţie". Friedrich Wilhelm însă împărtăşea cu consilierul său Ancillon convingerea că nu trebuie nicidecum să cedeze „capetelor înfierbîntate, acelui grup de persoane foarte active şi zgomotoase, care de cîţiva ani încoace pretind că reprezintă naţiunea şi ţipă după o constituţie"[38]. Şi cu toate că, supus unor mari presiuni, regele a făgăduit o constituţie, el nu s-a ţinut niciodată de cuvînt. (Se spune

că nefericitul său medic de curte a fost concediat din pricina unei remarci nevinovate privitoare la „constituţia" regelui.) Cum tratează Hegel această problemă delicată? „Statul există ca spirit viu — scrie el — numai întrucît e un stat organizat, diferenţiat în funcţiile sale particulare... *Constituţia* este această diviziune organică a puterii de stat... Constituţia este *echitatea* în existenţa ei... Libertatea şi egalitatea sînt... ţinta ultimă, rezultatul constituţiei." Aceasta este, fireşte, doar introducerea. Înainte însă de a trece la transformarea dialectică a revendicării unei constituţii în revendicare a unei monarhii absolute, trebuie să arătăm cum transformă Hegel cele două „ţinte şi rezultate", libertatea şi egalitatea, în contrariile lor.

Să vedem, pentru început, cum transformă Hegel egalitatea în inegalitate. „Principiul că cetăţenii sînt egali în faţa legii — admite Hegel[39] — cuprinde un adevăr înalt, care însă, exprimat în felul acesta, este o tautologie; căci prin el se dă doar expresie stării de legalitate în genere, principiului domniei legilor. Cît priveşte însă concretul, ... cetăţenii ... nu sînt în nimic egali în faţa legii, decît în ceea ce ei au deja egal *în afara legii. Numai egalitatea... deja întîmplător existentă, de avere, de vîrstă,... etc. poate şi trebuie să facă cetăţenii pasibili... de un tratament egal în faţa legii...* Legile înseşi au drept presupoziţie... condiţii neegale... Trebuie să spunem că tocmai înalta dezvoltare şi desăvîrşire a statelor moderne dă naştere la cea mai adîncă inegalitate concretă a indivizilor, în realitate."

Schiţînd această transformare de către Hegel a „adevărului înalt" al egalitarismului în contrariul său, am prezentat argumentarea sa într-o formă radical abreviată; şi trebuie să-l previn pe cititor că va trebui să procedez la fel pe tot parcursul acestui capitol; pentru că numai astfel am cît de cît posibilitatea de a prezenta într-o manieră lizibilă verbiajul său şi zborul ideilor sale (care, după mine, este fără îndoială patologic[40]).

Acum putem trece la problema libertăţii. „Odinioară — scrie Hegel — drepturile fixate prin legi — atît drepturi private cît şi drepturi publice — ale unei naţiuni, unui oraş etc. erau numite «libertăţile» acestora. În adevăr, fiece lege adevărată este o libertate; căci ea conţine o determinare raţională..., aşadar un conţinut de libertate...". Raţionamentul acesta, care încearcă să arate că „libertatea" este totuna cu „libertăţile" şi deci identică cu „legea", de unde ar urma că există cu atît mai multă libertate cu cît sînt mai multe

legi, nu este, evident, altceva, decît o formulare stîngace (stîngace pentru că se bazează pe un joc de cuvinte) a paradoxului libertăţii, descoperit pentru prima dată de Platon şi discutat pe scurt în cele de mai sus[41]; paradox ce poate fi exprimat spunînd că libertatea nelimitată se transformă în opusul ei, deoarece dacă nu este ocrotită şi îngrădită de lege, libertatea duce inevitabil la tirania celor puternici asupra celor slabi. Acest paradox, reformulat vag de Rousseau, a fost rezolvat de Kant, care cerea ca libertatea fiecărui om să fie îngrădită, nu însă mai mult decît este necesar pentru a salvgarda un grad înalt de libertate pentru toţi. Hegel, desigur, cunoaşte soluţia lui Kant, dar aceasta nu-i este pe plac şi el o prezintă, fără a-i menţiona autorul, în următorul mod zeflemitor: „Astăzi... nimic nu a ajuns mai frecvent decît concepţia că fiecare trebuie să-şi limiteze libertatea sa în raport cu libertatea celorlalţi — că statul este starea aceasta de limitare reciprocă, iar legile, limitările înseşi. În astfel de concepţii — continuă el să critice teoria lui Kant — libertatea este luată numai în sensul de capriciu întîmplător şi de voinţă arbitrară." Cu această observaţie criptică, teoria egalitară a dreptăţii dezvoltată de Kant este socotită lichidată.

Hegel însă a simţit el însuşi că mica strategemă prin care a pus semnul egalităţii între libertate şi lege nu e întru totul suficientă pentru scopul urmărit de el; încît uneori revine ezitant la problema sa iniţială, cea a constituţiei. „Cît priveşte... libertatea politică — spune el[42] — în sensul unei participări formale la treburile publice de stat a... acelor indivizi care îşi fac, altfel, din scopurile şi afacerile particulare ale societăţii civile destinaţia lor principală" (cu alte cuvinte, a cetăţenilor de rînd), „a devenit obişnuit... a numi «constituţie» numai acea latură a statului care priveşte această participare..., şi a considera un stat în care ea nu are loc în mod formal, drept un stat fără constituţie." Într-adevăr, aşa a intrat în obicei. Dar cum se poate scăpa de acest obicei? Printr-un simplu truc verbal — printr-o definiţie: „Despre această concepţie se poate spune deocamdată numai că prin constituţie trebuie să înţelegem determinarea drepturilor, adică a libertăţilor, în genere..." Iată însă că Hegel simte din nou dezolanta sărăcie a raţionamentului său şi atunci, în disperare, plonjează într-un misticism colectivist (de factură rousseauistă) şi în istoricism[43]: „Întrebarea: cui... îi revine puterea să facă o constituţie, este totuna cu întrebarea: cine trebuie să facă Spiritul unui popor... Cînd se desparte concepţia unei constituţii —

explică Hegel — de aceea a spiritului, ca şi cum acesta ar exista, sau ar fi existat, fără a poseda o constituţie pe măsura lui, o asemenea opinie dovedeşte doar modul superficial în care e gîndită legătura" (dintre Spirit şi constituţie). „Spiritul imanent şi istoria — iar istoria nu este de fapt decît o istorie a Spiritului — sînt cele ce au făcut şi fac constituţiile." Dar acest misticism este încă prea vag pentru a justifica absolutismul. Trebuie vorbit mai precis, ceea ce Hegel se şi grăbeşte să facă: „Totalitatea vie — scrie el — conservarea, adică creaţia necontenită a statului în genere, şi a alcătuirii lui, constituie *guvernămîntul*... În guvernare ca totalitate organică găsim... voinţa statului ţinînd laolaltă şi decizînd totul, vîrful cel mai înalt al acestuia, şi unitatea care pătrunde totul — puterea de guvernămînt a principelui. În forma desăvîrşită a statului, în care toate momentele... şi-au dobîndit existenţa lor liberă, ... voinţa chemată să decidă... este... voinţa *unui singur individ* (şi nu a unei majorităţi, în cazul căreia unitatea voinţei chemată să decidă nu are o existenţă reală);este *monarhia*. Constituţia monarhică este, deci, constituţia raţiunii evoluate; iar toate celelalte constituţii aparţin unor grade inferioare de dezvoltare şi autorealizare a raţiunii." Iar ca să fie mai precis, Hegel explică într-un pasaj paralel din *Filozofia dreptului* — textele citate pînă acum sînt luate toate din *Enciclopedia* lui — că „decizia ultimă, ..., ca determinare din sine *absolută*, constituie principiul distinctiv al puterii monarhice" şi că „momentul acesta al *deciziei absolute* în întreg... (este) un individ, monarhul".

Iată-ne ajunşi la ţintă. Cum poate fi cineva atît de nătîng încît să revendice o „constituţie" pentru o ţară ce a fost blagoslovită cu o monarhie absolută, care este oricum cea mai de soi dintre toate constituţiile? Cei ce formulează asemenea revendicări nu ştiu, de bună seamă, ce fac şi despre ce vorbesc, întocmai cum cei care revendică libertatea sînt prea orbi pentru a vedea că în monarhia absolută prusacă „fiecare element în parte a ajuns la existenţa sa liberă". Cu alte cuvinte, avem aici demonstraţia dialectică absolută făcută de Hegel că Prusia este „piscul cel mai înalt" şi bastionul însuşi al libertăţii, iar constituţia ei absolutistă este ţelul spre care se îndreaptă omenirea; că guvernul ei păstrează şi întreţine, aşa-zicînd, spiritul cel mai pur al libertăţii, în formă „concentrată" (şi nu, cum ar spune unii, concentraţionară).

Filozofia lui Platon, care odinioară s-a voit a fi stăpînă în stat, devine, o dată cu Hegel, lacheul cel mai servil al statului.

Este important de notat că aceste servicii abjecte[44] erau făcute de bună voie. În acele vremuri fericite de monarhie absolută nu exista intimidare totalitară; şi nici cenzura nu era din cale afară de eficientă, după cum o arată nenumăratele publicaţii liberale. Pe vremea cînd îşi publica *Enciclopedia*, Hegel era profesor la Heidelberg. Iar îndată după publicare a fost chemat la Berlin spre a deveni, cum spun admiratorii săi, „dictatorul recunoscut" al filozofiei. Dar, ar putea pretinde unii, toate acestea, chiar dacă sînt adevărate, nu pot servi ca dovezi împotriva superiorităţii filozofiei dialectice a lui Hegel sau împotriva staturii sale filozofice. Am citat deja, în cele de mai înainte, replica dată de Schopenhauer acestei pretenţii: „Filozofia este folosită de către una din părţi ca instrument, iar de către cealaltă ca mijloc de cîştig. *Cine ar putea crede cu adevărat că şi adevărul va ieşi astfel la lumină, ca un simplu produs secundar?*"

Acest pasaje ne dau o idee despre modul cum se aplică în practică metoda dialectică a lui Hegel. Trec acum la aplicarea combinată a dialecticii şi a filozofiei identităţii.

Hegel susţine, după cum am văzut, că totul se află în mişcare, chiar şi esenţele. Esenţele, Ideile şi Spiritele se dezvoltă; dezvoltarea lor fiind, fireşte, dialectică, adică automişcare.[45] Iar stadiul ultim al oricărei dezvoltări nu poate fi decît raţional şi ca atare bun şi adevărat, pentru că este încununarea întregii dezvoltări de pînă atunci, depăşind toate stadiile anterioare. (Lucrurile, aşadar, nu pot să meargă decît mereu înspre mai bine.) Fiecare dezvoltare reală, pentru că este un proces real, este cu necesitate, potrivit filozofiei identităţii, un proces raţional şi rezonabil. E clar că acest lucru trebuie să fie valabil şi pentru istorie.

Heraclit a susţinut că în istorie sălăşluieşte o raţiune ascunsă. Pentru Hegel, istoria devine o carte deschisă. Această carte este apologetică pură. Prin apelul pe care-l face la înţelepciunea Providenţei, ea oferă o apologie a perfecţiunii monarhismului prusac; prin apelul la perfecţiunea monarhismului prusac, ea oferă o apologie a înţelepciunii Providenţei.

Istoria este dezvoltarea a ceva real. Ca atare, conform filozofiei identităţii, ea este cu necesitate ceva raţional. Evoluţia lumii reale, a cărei cea mai importantă parte o reprezintă istoria, este considerată de Hegel „identică" cu un fel de operaţie logică, sau cu un proces de raţionare. Istoria, cum o vede el, este procesul de gîndire

al „Spiritului Absolut", al „Spiritului Lumii". Ea este manifestarea acestui Spirit. Este un fel de uriaş silogism dialectic[46], efectuat, aşa-zicînd, de Providenţă. Acest silogism este planul pe care Providenţa îl urmează; iar concluzia logică la care se ajunge este scopul urmărit de Providenţă: perfecţiunea lumii. „Unicul gînd — scrie Hegel în a sa *Filozofie a istoriei* — ce constituie aportul propriu al filozofiei este aici gîndul... că Raţiunea stăpîneşte lumea şi că deci şi istoria universală are o *desfăşurare raţională.* Această convingere şi viziune... nu este nicidecum o presupoziţie pentru filozofia însăşi. În filozofie... se dovedeşte că Raţiunea... îşi este sieşi *Substanţa* şi *Puterea Infinită, ...Materia Infinită..., Forma Infinită..., Energia Infinită...* Această Idee este Adevărul, Eternul, Puterea prin excelenţă; ea se dezvăluie în univers, şi nimic altceva nu se dezvăluie în univers decît ea însăşi, gloria şi măreţia ei; acest lucru este... ceea ce se demonstrează în filozofie, iar aici este presupus ca demonstrat." Acest şuvoi de vorbe nu ne duce departe. Dacă ne adresăm însă pasajului din „Filozofie" (adică din *Enciclopedia* sa) la care se referă Hegel, desluşim ceva mai mult din scopul său apologetic. Pentru că aici citim: „Că Istoria, şi mai presus de toate Istoria Universală, se întemeiază pe un scop esenţial şi real, care *în fapt este şi va fi realizat în ea* — Planul Providenţei; că, într-un cuvînt, există Raţiune în Istorie, trebuie decis pe temeiuri strict filozofice, şi dovedit astfel a fi ceva esenţial şi în fapt necesar." Or, cum scopul Providenţei „este în mod actual realizat" în rezultatele istoriei, s-ar putea presupune că această realizare a avut loc în Prusia reală. Aşa şi este; ni se arată chiar şi modul cum se atinge acest scop, în trei paşi dialectici ai dezvoltării istorice a raţiunii sau, cum spune Hegel, a „Spiritului", a cărui „viaţă... este un ciclu de întrupări progresive"[47]. Primul din aceşti paşi este despotismul oriental, cel de-al doilea îl constituie democraţiile şi aristocraţiile greceşti şi romane, iar cel de-al treilea, şi cel mai înalt, Monarhia Germanică, care este, fireşte, o monarhie absolută. Şi Hegel spune cît se poate de clar că nu are în vedere vreo monarhie utopică din viitor: „Spiritul... nu are trecut, nici viitor — scrie el — ci este esenţialmente *actual*; aceasta implică în mod necesar că forma actuală a Spiritului conţine şi depăşeşte toţi paşii anteriori."

Hegel poate fi însă şi mai explicit decît este în acest text. El subîmparte şi cea de a treia perioadă a istoriei, Monarhia Germanică, sau „Lumea Germană", în trei etape, despre care spune[48]: „Mai întîi

vom avea de considerat *Reforma* ca atare, soarele care transfigurează totul, urmînd acelei aurore de la sfîrşitul Evului Mediu; pe urmă evoluţia situaţiei după Reformă şi în sfîrşit timpurile mai noi, începînd de la sfîrşitul secolului trecut", adică perioada de la 1800 la 1830 (ultimul an în care au fost ţinute aceste prelegeri). Şi Hegel demonstrează încă o dată că Prusia din vremea sa este culmea, bastionul şi ţelul libertăţii. „Pe scena pe care-l contemplăm — istoria universală — Spiritul se înfăţişează... în realitatea sa cea mai concretă." Iar esenţa Spiritului, spune Hegel, este libertatea. „Libertatea este singurul adevăr al Spiritului." În consecinţă, dezvoltarea Spiritului nu poate fi altceva decît dezvoltarea libertăţii, iar libertatea supremă trebuie să se fi realizat în cei treizeci de ani ai Monarhiei Germanice, care reprezintă ultima subdiviziune a dezvoltării istorice. Într-adevăr, iată ce citim[49]: „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertăţii." Şi după ce face un elogiu Prusiei, a cărei guvernare „se întemeiază pe birocraţie, iar decizia personală a monarhului stă în frunte", Hegel ajunge la concluzia finală a lucrării sale: „Pînă aici — scrie el — a ajuns conştiinţa* şi acestea sînt momentele principale ale formei în care s-a realizat principiul libertăţii, căci istoria universală nu este altceva decît dezvoltarea conceptului de libertate... Că istoria universală este... adevărata devenire a spiritului..., aceasta este adevărata *teodicee*, justificarea lui Dumnezeu în istorie... Ceea ce s-a întîmplat şi se întîmplă... este prin esenţă opera Lui însuşi."

Oare n-am avut dreptate atunci cînd spuneam că Hegel ne înfăţişează concomitent o apologie a lui Dumnezeu şi a Prusiei şi oare nu este clar că statul pe care Hegel ne recomandă să-l venerăm ca pe însăşi Ideea Divină este pur şi simplu Prusia lui Friedrich Wilhelm de la 1800 la 1830. Ar putea exista oare o mai josnică pervertire a tot ce este decent, pervertire nu numai a raţiunii, libertăţii, egalităţii şi altor idei ale societăţii deschise, ci şi a credinţei sincere în Dumnezeu şi chiar a patriotismului sincer?

Am descris în ce fel, pornind dintr-un punct ce pare progresist, şi chiar revoluţionar, şi aplicînd acea metodă dialectică generală de treptată întoarcere pe dos a lucrurilor, cu care cititorul este de acum

---

* În traducerea românească a „Prelegerilor de filozofie a istoriei" apare termenul „cunoştinţă" (n. t.).

familiarizat, Hegel ajunge în cele din urmă la un rezultat neaşteptat de conservator. El leagă în acelaşi timp concepţia sa filozofică despre istorie cu pozitivismul său etic şi juridic, dînd acestuia din urmă un fel de justificare istoricistă. Istoria este judecătorul nostru. Întrucît Istoria şi Providenţa au dat naştere puterilor existente, forţa acestora este în mod necesar identică cu dreptul, chiar cu dreptul divin.

Pe Hegel însă acest pozitivism moral nu-l satisface pe deplin. El vrea mai mult de atît. Întocmai cum se opune libertăţii şi egalităţii, Hegel se opune şi fraternităţii oamenilor, umanitarismului sau, cum spune el, „filantropiei". Conştiinţa trebuie înlocuită prin oarbă supunere şi prin romantica etică heraclitică a faimei şi destinului, iar fraternitatea umană printr-un *naţionalism totalitar.* Cum se realizează acest lucru vom vedea în secţiunea III şi îndeosebi[50] în secţiunea IV a prezentului capitol.

III

Trec acum la o foarte sumară prezentare a unei poveşti destul de stranii — povestea *ascensiunii naţionalismului german.* Tendinţele pe care le denotă acest termen au în mod neîndoielnic o strînsă afinitate cu revolta împotriva raţiunii şi a societăţii deschise. Naţionalismul apelează la instinctele noastre tribale, la pasiuni şi prejudecăţi, şi la dorinţa noastră nostalgică de a scăpa de povara responsabilităţii individuale, pe care el încearcă s-o înlocuiască printr-o responsabilitate colectivă sau de grup. Faptul că cele mai vechi scrieri de teorie politică, chiar şi cea a Bătrînului Oligarh, dar mai pronunţat cele ale lui Platon şi Aristotel, exprimă concepţii hotărît naţionaliste este în consonanţă cu aceste tendinţe; pentru că aceste scrieri au fost concepute în intenţia de a combate societatea deschisă şi ideile noi de imperialism, cosmopolitism şi egalitarism.[51] Această dezvoltare timpurie a teoriei politice naţionaliste se opreşte însă o dată cu Aristotel. Începînd cu imperiul lui Alexandru, naţionalismul tribal genuin dispare pentru totdeauna din practica politică, iar pentru multă vreme şi din teoria politică. De la Alexandru mai departe, toate statele civilizate ale Europei şi Asiei au fost imperii, cuprinzînd populaţii cu origini amestecate la infinit. Civilizaţia europeană şi toate unităţile politice din perimetrul ei au rămas mereu de atunci

internaţionale sau, mai precis, intertribale. (Se pare că înaintea lui Alexandru, la o distanţă în timp faţă de el aproximativ egală cu cea dintre el şi noi, imperiul Sumerului antic a creat prima civilizaţie internaţională.) Iar ceea ce e valabil pentru practica politică este valabil şi pentru teoria politică; pînă acum o sută şi ceva de ani, naţionalismul platonician-aristotelic dispăruse practic din doctrinele politice. (Fireşte, sentimentele tribale şi îngust-locale au fost întotdeauna puternice.) Cînd cu circa un secol în urmă a fost resuscitat naţionalismul, fenomenul s-a petrecut în una din cele mai amestecate dintre regiunile etnic mixte ale Europei, în Germania, şi îndeosebi în Prusia cu populaţia ei în mare parte slavă. (Multă lume nu ştie că pînă şi cu un secol în urmă Prusia, cu populaţia ei predominant slavă, nici nu era considerată un stat german, cu toate că regii ei, care în calitate de principi de Brandenburg erau „electori" ai Imperiului german, erau consideraţi principi germani. La Congresul de la Viena, Prusia era înregistrată ca „regat slav"; iar în 1830 Hegel încă mai vorbea [52] chiar şi despre Brandenburg şi Mecklenburg ca fiind populate de „slavi germanizaţi".)

Nu a trecut, aşadar, decît puţin timp de cînd *principiul statului naţional* a fost introdus în teoria politică. În ciuda acestui fapt, el este atît de larg acceptat în zilele noastre, încît este considerat de obicei — şi adesea în mod inconştient — ca de la sine înţeles. El constituie astăzi, aşa-zicînd, o supoziţie implicită a gîndirii politice populare. Mulţi îl consideră chiar a fi postulatul de bază al eticii politice, mai cu seamă de cînd cu bine intenţionatul dar nu la fel de bine chibzuitul principiu al autodeterminării naţionale, formulat de Wilson. Cum a putut cineva care cunoştea cît de cît istoria europeană, deplasările şi amestecurile a tot felul de triburi, a nenumărate valuri de popoare venite din habitatul lor de origine asiatică, scindîndu-se şi amestecîndu-se pe măsură ce pătrundeau în labirintul de peninsule numit continentul european, cum a putut cineva care ştia toate acestea să avanseze un asemenea principiu inaplicabil, este greu de înţeles. Explicaţia o aflăm în faptul că Wilson, care era un democrat sincer (ca de altfel şi Masaryk, unul dintre cei mai de seamă luptători pentru societatea deschisă[53]), a căzut victimă unei mişcări izvorîte din cea mai reacţionară şi servilă filozofie politică din cîte au fost impuse vreodată blîndei şi mult răbdătoarei omeniri. El a fost victimă a educaţiei primite în spiritul teoriilor politice metafizice ale lui Platon şi Hegel şi a mişcării naţionaliste bazate pe acestea.

Principiul statului naţional, adică revendicarea ca teritoriul fiecărui stat să coincidă cu teritoriul locuit de o singură naţiune, nu este nicidecum atît de evident cum li se pare multora astăzi. Chiar dacă ar exista cineva care să ştie ce anume are în vedere atunci cînd vorbeşte despre naţionalitate, n-ar fi deloc clar de ce ar trebui acceptată naţionalitatea ca o categorie politică fundamentală, mai importantă, de exemplu, decît religia, sau decît faptul de a te fi născut într-o anumită regiune geografică, sau decît loialitatea faţă de o dinastie, sau decît un crez politic cum este democraţia (care constituie, am putea spune, factorul unificator al poliglotei Elveţii). Dar, în timp ce religia, teritoriul sau un crez politic pot fi determinate mai mult sau mai puţin clar, nimeni n-a fost în stare vreodată să explice ce anume înţelege prin naţiune, într-un mod care să poată fi utilizat ca bază pentru politica practică. (Desigur, dacă vom spune că o naţiune este un număr de oameni care trăiesc ori s-au născut într-un anumit stat, atunci totul e clar; aceasta ar însemna însă o abandonare a principiului statului naţional, care cere ca statul să fie determinat de naţiune, şi nu invers.) Nici una din teoriile care susţin că o naţiune este unită în virtutea comunităţii de origine, de limbă, sau de istorie nu este acceptabilă şi nici aplicabilă în practică. Principiul statului naţional nu numai că este inaplicabil, dar nici n-a fost vreodată conceput în mod clar. El este un mit. Este un vis iraţional, romantic şi utopic, un vis al naturalismului şi al colectivismului tribal.

În ciuda tendinţelor sale inerent reacţionare şi iraţionale, naţionalismul modern, în scurta sa istorie de pînă la Hegel, a fost, în chip destul de straniu, un crez revoluţionar şi liberal. Prin ceva de genul unui accident istoric — invadarea teritoriilor germane de către prima armată naţională, armata franceză comandată de Napoleon şi reacţia provocată de acest eveniment — naţionalismul a pătruns în tabăra libertăţii. Nu e lipsit de interes să schiţăm istoria acestui proces şi a modului în care Hegel a readus naţionalismul în tabăra totalitară, căreia acesta îi aparţinuse din momentul în care Platon a susţinut pentru prima dată că grecii sînt faţă de barbari ceea ce stăpînii sînt faţă de sclavi.

Să ne amintim[54] că Platon a formulat, din nefericire, problema sa politică fundamentală întrebînd: cine trebuie să cîrmuiască, a cui voinţă trebuie să fie lege? Înainte de Rousseau, răspunsul obişnuit la această întrebare era: principele. Rousseau a dat un răspuns nou

şi cît se poate de revoluţionar. Nu principele trebuie să cîrmuiască, susţine el, ci poporul; nu voinţa unui om, ci voinţa tuturor. În felul acesta, el a ajuns să inventeze voinţa poporului, voinţa colectivă sau „voinţa generală“, cum îi spunea el; iar poporul, o dată înzestrat cu o voinţă, trebuia ridicat la rangul unei suprapersonalităţi; „în raport cu ceea ce îi este exterior“ (adică în raport cu alte popoare), spune Rousseau, „el devine o unică fiinţă, un individ“. Această invenţie conţinea o doză bună de colectivism romantic, dar nu conţinea vreo tendinţă spre naţionalism. Teoriile lui Rousseau cuprindeau, însă, în mod clar germenele naţionalismului, a cărui doctrină cea mai caracteristică este că diferitele naţiuni trebuie concepute ca nişte personalităţi. Iar atunci cînd Revoluţia franceză a înfiinţat armata poporului, bazată pe serviciul militar naţional obligatoriu, prin aceasta s-a făcut un mare pas practic în direcţia naţionalistă.

Unul dintre cei care au contribuit în continuare la teoria naţionalismului a fost J. G. Herder, fost elev şi pe vremea aceea prieten personal al lui Kant. Herder a susţinut că un stat bun trebuie să aibă graniţe naturale, adică graniţe care să circumscrie teritoriile locuite de „naţiunea“ sa; teorie pe care a formulat-o pentru prima dată în ale sale *Idei pentru o filozofie a istoriei omenirii* (1785). „Statul cel mai natural — scria el[55] — este un stat compus dintr-un singur popor, cu un singur caracter naţional... Un popor este un produs natural asemeni unei familii, doar mai răspîndit decît aceasta... La fel ca toate comunităţile naturale,... şi în cazul statului cea mai bună ordine este ordinea naturală, adică aceea în care fiecare îndeplineşte funcţia pentru care l-a destinat natura.“ Această teorie, care încearcă să dea un răspuns la problema graniţelor „naturale“ ale statului[56], răspuns ce nu face decît să ridice problema nouă a graniţelor „naturale“ ale naţiunii, n-a exercitat la început o mare influenţă. Este interesant de observat că Immanuel Kant a sesizat numaidecît primejdiosul romantism iraţional din această scriere a lui Herder, din care, prin critica sa răspicată, şi-a făcut un duşman neîmpăcat. Voi cita aici un pasaj din această critică, pentru că în el găsim o lapidară dar excelentă caracterizare nu numai a gîndirii lui Herder, ci şi a filozofilor oraculari de mai tîrziu, ca Fichte, Schelling, Hegel, ca şi a tuturor discipolilor lor moderni: „O sagacitate grăbită să sesizeze analogii, scria Kant, şi o imaginaţie îndrăzneaţă în felul de

a le folosi se combină cu capacitatea de a mobiliza emoţii şi pasiuni spre a capta interesul pentru obiectul ei — un obiect învăluit întotdeauna în mister. Aceste emoţii sînt luate lesne, dar în mod greşit, drept gînduri puternice şi profunde, sau cel puţin drept aluzii cu înţelesuri profunde; şi astfel suscită aşteptări mai mari decît ar găsi îndreptăţit o judecată rece... Sinonimiile trec drept explicaţii, iar alegoriile sînt oferite drept adevăruri."

Fichte e cel care a înzestrat naţionalismul german cu prima lui teorie. Limitele unei naţiuni, susţinea el, sînt determinate de limbă. (Această afirmaţie nu ne pune într-o situaţie mai bună în ce priveşte înţelegerea naţiunii. Unde anume deosebirile dialectale devin deosebiri de limbă? Cîte limbi diferite vorbesc slavii sau teutonii, ori diferenţele dintre ele au doar caracter dialectal?)

Opiniile lui Fichte au avut o evoluţie cum nu se poate mai curioasă, îndeosebi dacă ne gîndim că el a fost unul din întemeietorii naţionalismului german. În 1793 îl apăra pe Rousseau şi Revoluţia franceză, iar în 1799 mai declara[57] încă următoarele: „E limpede că de azi înainte numai Republica franceză poate fi patria omului integru, că un asemenea om nu-şi poate dărui puterile nici unei alte ţări, pentru că de victoria Franţei se leagă nu doar speranţele cele mai îndrăzneţe ale omenirii, ci şi însăşi existenţa ei... Eu îmi dedic viaţa şi toate aptitudinile mele Republicii." Am putea nota în treacăt că pe vremea cînd făcea aceste remarci, Fichte purta tratative pentru ocuparea unui loc la Universitatea din Mainz, localitate aflată atunci sub stăpînire franceză. „În 1804 — scrie E. N. Anderson în interesantul său studiu despre naţionalism — Fichte era foarte dornic să părăsească slujba sa din Prusia pentru a da curs unei chemări venite din Rusia. Guvernul prusac nu l-a preţuit la cota financiară dorită şi Fichte spera la o recunoaştere superioară din partea Rusiei, drept care i-a scris negociatorului rus că dacă guvernul acestei ţări l-ar face membru al Academiei de ştiinţe din St. Petersburg şi i-ar plăti un salariu de minimum patru sute de ruble, «Aş fi al lor pînă la moarte»... Doi ani mai tîrziu — continuă Anderson — transformarea cosmopolitului Fichte în Fichte naţionalistul era încheiată."

Atunci cînd francezii au ocupat Berlinul, Fichte a părăsit oraşul, din imbold patriotic; act care, spune Anderson, „a ţinut să nu treacă neobservat de regele şi de guvernul Prusiei". Atunci cînd A. Mueller şi W. von Humboldt au fost primiţi de Napoleon, Fichte i-a scris cu

indignare soţiei sale: „nu-i invidiez pe Mueller şi pe Humboldt; sînt bucuros că nu mi s-a acordat această ruşinoasă onoare... Nu e indiferent pentru conştiinţa unui om *şi pesemne că nici pentru succesul de mai tîrziu* dacă... îşi arată făţiş devotamentul faţă de cauza cea bună." Referitor la aceasta, Anderson comentează: „În fapt, el a avut de cîştigat; nu încape îndoială că invitarea sa la Berlin a avut ca motivaţie acest episod. Aceasta nu scade din patriotismul actului său, ci îl plasează doar în adevărata lui lumină." La toate acestea trebuie să adăugăm că de la bun început cariera filozofică a lui Fichte s-a bazat pe o fraudă. Prima sa carte a fost publicată anonim, cînd publicul aştepta filozofia religiei a lui Kant, sub titlul *Critica oricărei revelaţii*. Era o carte extrem de indigestă, ceea ce n-a împiedicat-o să fie o copie iscusită a stilului kantian; şi s-a făcut uz de orice, inclusiv de zvonuri, pentru a-i face pe oameni să creadă că e vorba de lucrarea lui Kant. Lucrurile ne apar în adevărata lor lumină atunci cînd aflăm că Fichte a izbutit să găsească un editor numai prin bunăvoinţa lui Kant (care n-a fost în stare niciodată să citească din această carte mai mult decît primele cîteva pagini). Atunci cînd presa s-a apucat să ridice în slăvi scrierea lui Fichte atribuind-o lui Kant, acesta din urmă s-a văzut silit să facă o declaraţie publică arătînd că lucrarea este a lui Fichte, iar acesta, după ce faima pogorîse astfel pe neaşteptate asupra sa, a fost numit profesor la Jena. Ulterior însă, Kant a fost nevoit să facă o nouă declaraţie, spre a se disocia de acest om, declaraţie în care apar cuvintele: „Păzească-ne Dumnezeu de prieteni. De duşmani putem încerca să ne apărăm singuri."

Acestea sînt cîteva episoade din cariera omului a cărui „flecăreală" a dat naştere naţionalismului modern precum şi filozofiei idealiste moderne, filozofie clădită pe temeiul pervertirii doctrinei lui Kant. (Îl urmez pe Schopenhauer în privinţa distincţiei dintre „flecăreala" lui Fichte şi „şarlatania" lui Hegel, deşi trebuie să admit că ar fi un pic pedant să stărui asupra acestei distincţii.) Toată povestea interesează în principal datorită luminii pe care o proiectează asupra „istoriei filozofiei" şi asupra „istoriei" în general. Am în vedere nu numai faptul, probabil mai mult comic decît scandalos, că astfel de măscărici sînt luaţi în serios şi că ajung să fie obiectul unui fel de cult, al unor studii solemne deşi adesea plicticoase (şi al unor bilete de examen, pe deasupra). Am în vedere nu numai faptul îngrozitor că flecarul Fichte şi şarlatanul Hegel sînt trataţi pe

picior de egalitate cu bărbaţi ca Democrit, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill şi Bertrand Russell şi că învăţătura lor morală este luată în serios, ba poate chiar considerată superioară învăţăturilor acestor din urmă gînditori. Ci am în vedere că mulţi dintre aceşti istorici panegirişti ai filozofiei, incapabili să facă distincţia între gîndire şi fantazare, ca să nu mai vorbim de distincţia dintre bine şi rău, îndrăznesc să clameze că istoria lor este judecătorul nostru, sau că istoria filozofiei, aşa cum o scriu ei, este o critică implicită a diferitelor „sisteme de gîndire". Căci este clar, cred, că adulaţia lor poate fi o critică implicită doar a istoriilor scrise de ei şi a acelei emfaze şi conspiraţii a zgomotului prin care este glorificată îndeletnicirea filozofică. Pare să fie o lege a ceea ce acestor oameni le place să numească „natură umană" că îngîmfarea creşte direct proporţional cu lipsa de gîndire şi invers proporţional cu serviciile aduse propăşirii omenirii.

Pe vremea cînd Fichte devenea apostolul naţionalismului, în Germania începea să se afirme un naţionalism instinctiv şi revoluţionar, ca reacţie la invazia napoleoniană. (A fost una din acele reacţii tribale tipice împotriva expansiunii unui imperiu supranaţional.) Poporul cerea reforme democratice, pe care le înţelegea în sensul lui Rousseau şi al Revoluţiei franceze, dar pe care le voia fără cotropitorii francezi. El s-a întors împotriva propriilor principi şi în acelaşi timp împotriva împăratului. Acest naţionalism timpuriu s-a afirmat cu forţa unei noi religii, ca un fel de manta ce învelea dorinţa de libertate şi de egalitate. „Naţionalismul — scrie Anderson[59] — îşi lua avînt o dată cu declinul creştinismului ortodox, înlocuindu-l pe acesta cu credinţa într-o experienţă mistică proprie." Este vorba de experienţa mistică a comuniunii cu ceilalţi membri ai tribului oprimat, experienţă ce s-a substituit nu doar creştinismului, ci, mai ales, sentimentului de încredere şi loialitate faţă de rege, pe care abuzurile absolutismului îl nimiciseră. E clar că o asemenea religie nouă, impetuoasă şi democratică, a fost o sursă de mare iritare, şi chiar de primejdii, pentru clasa dominantă şi în special pentru regele Prusiei. Cum putea fi zăgăzuit acest pericol? După războaiele de eliberare, Friedrich Wilhelm a reacţionat mai întîi prin demiterea consilierilor săi naţionalişti, iar apoi prin numirea lui Hegel. Pentru că Revoluţia franceză dovedise influenţa filozofiei, lucru subliniat cum se cuvine de Hegel (fiindcă oferea şi temeiul propriilor lui servicii): „Conştiinţa spiritului — spune el[60] — este

acum în esenţă fundamentul, şi, în consecinţă, stăpînirea a revenit *filozofiei*. S-a spus că *Revoluţia franceză* a pornit de la filozofie, şi nu fără motiv filozofia a fost numită *înţelepciunea lumii*, căci ea nu este numai adevărul în sine..., ci şi adevărul întrucît el se manifestă viu în lume. Nu trebuie deci să ne declarăm contra aserţiunii, cînd se spune că revoluţia şi-a primit primul impuls de la filozofie." Aceasta e o indicaţie că Hegel a înţeles care este sarcina sa imediată — să dea un contraimpuls; un impuls, deşi nu primul, prin care filozofia ar putea să întărească forţele reacţiunii. O parte din această sarcină consta în pervertirea ideilor de libertate, egalitate etc. Dar poate că o sarcină şi mai urgentă era îmblînzirea religiei naţionaliste revoluţionare. Hegel a realizat această sarcină în spiritul sfatului lui Pareto „de a profita de sentimente, în loc de a irosi timpul în încercări zadarnice de a le nimici". El a îmblînzit naţionalismul nu prin opoziţie răspicată, ci prin transformarea lui în autoritarism prusac disciplinat. Şi astfel a izbutit pînă la urmă să readucă o puternică armă în tabăra societăţii închise, unde în fond îi şi era locul.

Toate acestea s-au realizat cu destulă stîngăcie. Hegel, din dorinţa de a fi pe placul cîrmuirii, i-a atacat uneori mult prea făţiş pe naţionalişti. „Suveranitatea poporului în opoziţie faţă de suveranitatea existentă în monarh — scrie el[61] în *Filozofia dreptului* — este sensul obişnuit în care a început să se vorbească în timpurile mai noi de suveranitate populară; luată în această opoziţie, suveranitatea populară este unul din gîndurile cele mai confuze, întemeiată pe reprezentarea goală a poporului. Poporul luat fără monarhul său... se reduce la masa informă." Mai devreme, el scrisese în *Enciclopedie*: „Agregatul persoanelor private e obiceiul adesea să fie numit *popor*; ca un atare agregat însă el este *vulgus*, nu *populus*; şi, sub acest raport, singurul scop al statului este ca un popor să *nu* ajungă la existenţă, la putere şi la acţiune ca agregat. O astfel de stare, la un popor, ar constitui starea lui de injustiţie, de imoralitate şi de iraţionalitate în genere; într-însa, poporul s-ar găsi numai ca o putere informă, haotică, oarbă, — ca aceea a elementului dezlănţuit al mării, mare ce totuşi nu se distruge singură pe sine, cum ar face poporul, ca element spiritual. S-a putut auzi adesea înfăţişîndu-se această stare drept starea de libertate adevărată." Aici se face o aluzie foarte precisă la naţionaliştii liberali, pe care regele îi detesta ca pe o năpastă. Lucrul devine şi mai clar în ceea ce spune Hegel cu referire la visurile naţionaliştilor timpurii de reclădire a impe-

riului german: „Ficţiunea unui imperiu — spune el în elogiul pe care-l aduce celor mai recente evoluţii din Prusia — a dispărut cu totul. El s-a scindat în state suverane." Tendinţele anti-liberale ale lui Hegel îl fac să se refere la Anglia ca la cel mai caracteristic exemplu de naţiune în sensul rău al cuvîntului. „Cu privire la Anglia..., a cărei constituţie este socotită drept cea mai liberală, fiindcă persoanele private au acolo o participare precumpănitoare la treburile statului, experienţa arată că, în legislaţia civilă şi penală, în ce priveşte dreptul şi libertatea proprietăţii, în aşezămintele de *cultură* şi de *ştiinţă* etc., ţara aceasta este mai înapoiată faţă de celelalte state civilizate ale Europei, şi că libertatea obiectivă, adică dreptul raţional, este mai degrabă *sacrificat* aici libertăţii formale[62] şi interesului privat particular (aceasta chiar în aşezămintele şi proprietăţile care se pretinde că sînt consacrate religiei)." Aserţiune cu adevărat uluitoare, mai ales în ceea ce priveşte „cultura şi ştiinţa", pentru că nu exista pe atunci stat mai înapoiat decît Prusia, unde Universitatea din Berlin a fost înfiinţată abia sub influenţa războaielor napoleoniene şi unde regele afirma[63] că „statul trebuie să suplinească prin bravură intelectuală ceea ce a pierdut sub aspectul puterii fizice". Cîteva pagini mai încolo, Hegel uită ceea ce a spus despre cultura şi ştiinţele din Anglia; el vorbeşte acum despre „Anglia, unde istoriografia a ajuns să se cureţe de impurităţi, luînd un caracter mai solid şi mai matur".

După cum se vede, Hegel ştia că îi revine sarcina de a combate înclinaţiile liberale şi chiar şi pe cele imperialiste ale naţionalismului. Şi el şi-a îndeplinit-o căutînd să-i convingă pe naţionalişti că revendicările lor colectiviste sînt satisfăcute în mod automat de un stat atotputernic şi că ei nu trebuie să facă altceva decît să ajute la întărirea puterii statului. „Poporul, ca stat, este Spiritul în raţionalitatea lui substanţială şi în realitatea lui nemijlocită — scrie el[64] — de aceea el este puterea absolută pe pămînt... Statul este spiritul însuşi al unui popor. Statul real este însufleţit de acest spirit, în toate treburile sale particulare, în războaiele şi în instituţiile sale... Conştiinţa de sine a unei naţiuni particulare este vehiculul pentru... dezvoltarea spiritului colectiv;... în ea, spiritul vremii îşi manifestă voinţa. Împotriva acestei voinţe, celelalte spirite naţionale n-au nici un fel de drepturi: *acea* naţiune domină lumea." Aşadar, pe scena istoriei acţionează naţiunea, cu spiritul şi voinţa ei. Istoria este disputa dintre diferitele spirite naţionale pentru dominaţie mondială.

De aici urmează că reformele preconizate de naţionaliştii liberali nu sînt necesare, dat fiind că naţiunea şi spiritul ei sînt, oricum, protagoniştii istoriei; şi de altminteri, „fiecare naţiune... are constituţia care i se potriveşte şi care îi convine". (Pozitivism juridic.) Vedem cum Hegel înlocuieşte elementele liberale din ideologia naţionalistă nu numai printr-un cult platonician-prusac al statului, ci şi printr-un cult al istoriei, al succesului istoric. (Friedrich Wilhelm a avut succes în confruntarea cu Napoleon.) În felul acesta Hegel nu numai că inaugurează un nou capitol în istoria naţionalismului, ci furnizează totodată acestuia o nouă teorie. Fichte, după cum am văzut, formulase teoria că naţiunea se întemeiază pe limbă. Hegel introduce *teoria istorică a naţiunii*. După el, o naţiune este unită printr-un spirit ce acţionează în istorie. Este unită prin faptul că are un duşman comun şi prin camaraderia războaielor pe care le-a purtat. (S-a spus că rasa este o mulţime de oameni uniţi nu prin originea lor, ci printr-o eroare comună privitoare la originea lor. Am putea spune, prin analogie, că naţiunea în sensul lui Hegel este o mulţime de oameni uniţi printr-o eroare comună privitoare la istoria lor.) Se vede clar legătura dintre această teorie şi esenţialismul istoricist al lui Hegel. Istoria unei naţiuni este istoria esenţei sau a „spiritului" său care se afirmă pe „scena istoriei".

În încheierea acestei schiţe a ascensiunii naţionalismului, mi-aş îngădui o remarcă privitoare la evenimentele de pînă la întemeierea imperiului german al lui Bismarck. Politica lui Hegel a fost să profite de sentimentele naţionaliste, în loc să-şi irosească energia în eforturi zadarnice de a le nimici. Se pare însă că această strategie celebră duce uneori la consecinţe stranii. Convertirea medievală a creştinismului într-un crez autoritar n-a putut să suprime cu totul tendinţele lui umanitare; acestea răzbat în repetate rînduri prin învelişul autoritar (şi sînt persecutate ca erezii). În felul acesta, sfatul lui Pareto nu serveşte doar la neutralizarea tendinţelor ce pun în pericol clasa dominantă, ci şi contribuie, neintenţionat, la menţinerea acestor tendinţe. Asemănător s-au petrecut lucrurile cu naţionalismul. Hegel l-a făcut inofensiv şi a încercat să înlocuiască naţionalismul german printr-un naţionalism prusac. Dar „reducînd astfel naţionalismul la o componentă" a prusacismului (ca să mă exprim în jargonul lui), Hegel l-a „conservat"; iar Prusia s-a văzut nevoită să practice metoda de a profita de sentimentele naţionalis-

mului german. Cînd s-a angajat în război cu Austria, în 1866, ea a trebuit s-o facă în numele naţionalismului german şi sub pretextul de a asigura „Germaniei“ rolul de lider. Şi a trebuit să proclame Prusia mult extinsă din 1871 drept noul „imperiu german“, drept o nouă „naţiune germană“, a cărei unitate a fost făurită prin război, în conformitate cu teoria istorică a naţiunii, formulată de Hegel.

IV

Istoricismul isteric al lui Hegel este încă şi în epoca noastră îngrăşămîntul căruia totalitarismul modern îi datorează creşterea sa rapidă. Folosirea lui a pregătit terenul şi a educat pe intelectuali în spiritul lipsei de onestitate intelectuală, după cum vom arăta în secţiunea a V-a a acestui capitol. Trebuie să desprindem de aci învăţătura că onestitatea intelectuală este de o importanţă fundamentală pentru tot ce ne e drag.

Dar oare aceasta e totul? Şi este oare drept să judecăm aşa? Este oare total neîntemeiată pretenţia că valoarea lui Hegel rezidă în faptul că el a fost creatorul unui nou mod de gîndire, istoric — al unui nou simţ istoric?

Mulţi dintre prietenii mei au criticat atitudinea mea faţă de Hegel şi incapacitatea mea de a-i sesiza valoarea. Aveau, fireşte, perfectă dreptate, pentru că, într-adevăr, am fost incapabil s-o sesizez. (Şi sînt şi acum.) Pentru a-mi îndrepta acest neajuns, m-am aplecat într-un mod destul de sistematic asupra întrebării, în ce constă valoarea intelectuală a lui Hegel?

Rezultatul a fost dezamăgitor. Fără îndoială că discursul lui Hegel despre amploarea şi măreţia dramei istorice a creat o atmosferă de interes pentru istorie. Fără îndoială că amplele sale generalizări, periodizări şi interpretări istorice i-au fascinat pe unii istorici şi i-au stimulat să elaboreze studii istorice valoroase şi detaliate (care, aproape invariabil, scoteau în evidenţă şubrezenia concluziilor lui Hegel, ca şi a metodei sale). Dar această influenţă stimulativă a fost oare o izbîndă de istoric sau de filozof? N-a fost mai degrabă una de propagandist? În ce mă priveşte, am constatat că istoricii îl preţuiesc pe Hegel (dacă în genere îl preţuiesc) ca filozof, în timp ce filozofii cred îndeobşte că Hegel (dacă în genere a contribuit la ceva) a contribuit la înţelegerea istoriei. Istoricismul

însă nu este istorie, iar credinţa în el nu vădeşte nici înţelegere istorică, nici simţ istoric. Iar dacă vrem să ne rostim despre Hegel ca istoric sau ca filozof, nu trebuie să ne întrebăm dacă există oameni pe care viziunea sa despre istorie îi inspiră, ci cît este de adevărată această viziune.

N-am găsit decît o singură idee importantă despre care s-ar putea pretinde că este prezentă implicit în filozofia lui Hegel. Este ideea care-l face pe Hegel să atace raţionalismul şi intelectualismul abstract, care pierd din vedere îndatorarea raţiunii faţă de tradiţie. Este o anumită conştiinţă a faptului (pe care însă Hegel îl uită în *Logica* sa) că oamenii nu pot să pornească de pe un loc gol, creînd din nimic o lume a gîndirii, că gîndirile lor sînt, în bună parte, produsul unei moşteniri istorice.

Sînt gata să admit că aceasta e o idee importantă şi care poate fi găsită la Hegel dacă eşti dispus s-o cauţi. Neg însă că ea a fost o contribuţie proprie a lui Hegel. A fost o idee comună a romanticilor. Ideea că toate entităţile sociale sînt produse ale istoriei: nu invenţii plănuite de raţiune, ci înjghebări rezultate din capriciile evenimentelor istorice, din jocul ideilor şi intereselor, din suferinţe şi pasiuni — ideea aceasta datează dinaintea lui Hegel. Ea îşi are originea la Edmund Burke, care, prin accentul pus pe însemnătatea tradiţiei pentru funcţionarea tuturor instituţiilor sociale, a influenţat puternic gîndirea politică a mişcării romantice germane. Urmele acestei influenţe se pot observa la Hegel, dar numai sub forma exagerată şi de nesusţinut a unui relativism istoric şi evoluţionist — sub forma periculoasei doctrine că ceea ce este crezut astăzi este, în fapt, adevărat astăzi, cu corolarul la fel de periculos că ceea ce ieri era adevărat (*adevărat*, şi nu doar „crezut") poate fi fals mîine — doctrină ce, în mod sigur, nu este de natură să încurajeze aprecierea, la justa valoare, a însemnătăţii tradiţiei.

V

Trec acum la ultima parte a analizei mele consacrate hegelianismului, unde voi examina dependenţa noului tribalism sau totalitarism de doctrinele lui Hegel.

Dacă mi-aş fi propus să scriu o istorie a afirmării totalitarismului, ar fi trebuit să mă ocup mai întîi de marxism; pentru că fascismul îşi datorează apariţia, în parte, falimentului spiritual şi

politic al marxismului. (După cum vom vedea, o aserţiune similară poate fi făcută despre relaţia dintre leninism şi marxism.) Întrucît însă problema principală de care mă ocup este istoricismul, îmi propun să discut întîi despre fascism, iar despre marxism să tratez mai încolo, ca despre forma cea mai pură de istoricism apărută pînă în prezent.

Totalitarismul modern nu este decît un episod al revoltei perene împotriva libertăţii şi raţiunii. El se deosebeşte de episoadele mai vechi nu atît prin ideologia sa, cît prin faptul că liderii săi au izbutit să înfăptuiască unul din cele mai îndrăzneţe visuri ale predecesorilor lor — să facă din revolta împotriva libertăţii o mişcare populară. (Această popularitate nu trebuie, desigur, supraestimată; intelectualitatea nu constituie decît o parte a poporului.) El a devenit posibil numai în urma falimentului înregistrat, în ţările respective, de o altă mişcare populară, social-democraţia sau versiunea democrată a marxismului, care în ochii populaţiei muncitoare întruchipa ideile de libertate şi egalitate. Cînd a devenit evident că nereuşita acestei mişcări de a adopta în 1914 o poziţie fermă împotriva războiului nu e o pură întîmplare, cînd a devenit clară neputinţa ei de a face faţă problemelor păcii şi mai cu seamă şomajului şi recesiunii economice şi cînd, în fine, s-a văzut că această mişcare se apără doar în mod ezitant de agresiunea fascistă, atunci credinţa în valoarea libertăţii şi în posibilitatea egalităţii a fost grav zdruncinată, iar revolta perenă împotriva libertăţii, uzînd de toate mijloacele, a izbutit să-şi cîştige un sprijin mai mult sau mai puţin popular.

Faptul că fascismul a trebuit să preia o parte din moştenirea marxismului explică una din trăsăturile „originale" ale ideologiei fasciste, singura prin care el se abate de la profilul tradiţional al revoltei împotriva libertăţii. E vorba de faptul că fascismul nu prea apelează deschis la factorul supranatural. Nu că el ar fi neapărat ateu ori lipsit de elemente mistice sau religioase. Însă răspîndirea, prin marxism, a agnosticismului a dus la o situaţie în care nici un crez politic care voia să cîştige popularitate în rîndurile clasei muncitoare nu-şi putea asocia vreuna din formele religioase tradiţionale. Acesta e motivul pentru care fascismul a adăugat ideologiei sale oficiale, cel puţin în stadiile ei iniţiale, ceva din materialismul evoluţionist propriu secolului al nouăsprezecelea.

Astfel, formula fierturii fasciste este în toate ţările aceeaşi: Hegel plus o doză de materialism din secolul trecut (îndeosebi darwinism în forma oarecum frustă pe care i-a dat-o Haeckel[65]). Se poate spune că elementul „ştiinţific" din rasism îşi are obîrşia la Haeckel, care a patronat, în 1900, un concurs cu premii avînd ca temă: „Ce putem învăţa din principiile darwinismului privitor la dezvoltarea internă şi politică a unui stat?" Premiul întîi a fost atribuit unei voluminoase lucrări rasiste a lui W. Schallmeyer, care a devenit astfel bunicul biologiei rasiale. Este interesant de observat cît de puternic se aseamănă acest rasism materialist, în ciuda obîrşiei sale foarte diferite, cu naturalismul lui Platon. În ambele cazuri, ideea de bază este că degenerarea, îndeosebi a claselor superioare, stă la originea declinului politic (a se citi: a progresului societăţii deschise). În plus, mitul modern al Sîngelui şi Gliei îşi are pandantul exact în mitul platonician al Pămîntenilor. Totuşi, formula rasismului modern nu este „Hegel + Platon", ci „Hegel + Haeckel". După cum vom vedea mai departe, Marx a înlocuit „Spiritul" lui Hegel prin materie şi prin interesele materiale şi economice. În acelaşi mod, rasismul substituie „Spiritului" lui Hegel ceva material, concepţia cvasi-biologică a Sîngelui sau Rasei. În locul „Spiritului", Sîngele este acum esenţa care se autodezvoltă, este stăpînul lumii şi se desfăşoară pe scena istoriei; el, şi nu „spiritul" naţional, este cel ce determină destinul esenţial al unei naţiuni.

Transsubstanţierea hegelianismului în rasism sau a Spiritului în Sînge nu modifică mult tendinţa principală a hegelianismului. Ea îi dă doar un pospai de biologie şi de evoluţionism modern. Rezultatul este o religie materialistă şi în acelaşi timp mistică a esenţei biologice ce se autodezvoltă, religie ce seamănă îndeaproape cu religia evoluţiei creatoare (al cărei profet a fost hegelianul[66] Bergson) şi pe care G. B. Shaw a caracterizat-o odată, mai mult profetic decît profund, drept „o credinţă ce satisface prima condiţie a tuturor religiilor ce au avut vreodată priză asupra omenirii: condiţia de a fi o *metabiologie*". Şi într-adevăr, această nouă religie, rasismul, are în mod vădit, ca să spunem aşa, o componentă *meta-* şi o componentă *biologică*, prima fiind metafizica mistică hegeliană, iar cea de a doua, biologia materialistă haeckeliană.

Atît despre deosebirea dintre totalitarismul modern şi hegelianism. Deşi importantă din punctul de vedere al popularităţii această deosebire este neimportantă cînd e vorba de principalele lor

tendinţe politice. Dacă ne concentrăm acum asupra asemănărilor, imaginea va fi alta. Aproape toate ideile mai importante ale totalitarismului modern sînt moştenite direct de la Hegel, care a adunat şi păstrat ceea ce A. Zimmern numeşte[67] „arsenalul de arme pentru mişcările autoritare". Deşi aceste arme, în majoritatea lor, n-au fost făurite de Hegel însuşi, ci descoperite de el în diverse şi străvechi depozite de armament ale revoltei perene împotriva libertăţii, nu încape îndoială că prin străduinţa lui ele au fost redescoperite şi transmise discipolilor săi moderni. Urmează o scurtă listă a unora din cele mai preţioase idei de acest fel. (N-am inclus în ea totalitarismul şi tribalismul platonician, despre care am discutat deja, nici teoria despre stăpîn şi sclav.)

a) Naţionalismul, sub forma ideii istoriciste că statul este încarnarea Spiritului (sau, acum, a Sîngelui) naţiunii (sau rasei) creatoare de stat: o naţiune aleasă (acum, rasă aleasă) este destinată să domine lumea. *b*) Statul ca inamic natural al tuturor celorlalte state trebuie să-şi afirme existenţa prin război. *c*) Statul este exceptat de la orice fel de obligaţie morală; istoria, adică succesul istoric, este singurul judecător; folosul colectiv este singurul principiu de conduită personală; minciuna şi deformarea adevărului în scop de propagandă sînt permise. *d*) Ideea „etică" a războiului (total şi colectivist), îndeosebi al naţiunilor tinere împotriva celor mai vîrstnice; războiul, soarta şi faima ca bunurile cele mai de dorit. *e*) Rolul creator al marelui Bărbat, al personalităţii istorice-mondiale, al omului de adîncă cugetare şi puternică pasiune (acum, principiul Conducătorului). *f*) Idealul vieţii eroice („trăieşte periculos!") şi al „omului eroic", ca opus micului burghez şi vieţii sale de searbădă mediocritate.

Această listă de comori spirituale nu este nici sistematică şi nici completă. Toate fac parte dintr-un vechi patrimoniu. Şi au fost depozitate şi pregătite pentru utilizare nu numai în lucrările lui Hegel şi ale discipolilor săi, ci şi în capetele unei intelectualităţi hrănite timp de nu mai puţin de trei generaţii exclusiv cu asemenea merinde spirituale depreciate, denunţate de timpuriu de către Schopenhauer[68] drept o „pseudofilozofie nimicitoare pentru intelect" şi drept un „pernicios şi criminal abuz de limbaj". Trec acum la o examinare mai detaliată a diferitelor puncte din această listă.

a) Conform doctrinelor totalitare moderne, nu statul ca atare constituie ţelul suprem. Ţelul suprem este Sîngele, Poporul, Rasa.

Rasele superioare posedă puterea de a crea state. Cea mai înaltă năzuinţă a unei rase sau naţiuni este să formeze un stat viguros, capabil să servească drept instrument puternic al autoconservării ei. Această doctrină (dacă facem abstracţie de înlocuirea Spiritului prin Sînge) este datorată lui Hegel, care scria[69]: „În existenţa unei *naţiuni* scopul substanţial este de a fi un stat şi de a se păstra ca atare. O naţiune ce nu şi-a dat forma unui stat — *o simplă naţiune* — nu are, la drept vorbind, o istorie, cum este cazul naţiunilor... ce au existat în stare de sălbăticie. Ceea ce se petrece cu o naţiune... îşi are semnificaţia sa esenţială în raport cu statul." Statul care se formează astfel trebuie să fie totalitar, adică puterea sa trebuie să se infiltreze în întreaga viaţă a poporului, cu toate funcţiile acesteia, şi să le controleze: „Statul este, deci, baza şi centrul tuturor elementelor concrete din viaţa unui popor: al artei, dreptului, moralei, religiei şi ştiinţei... Substanţa care... există în acea realitate concretă care este statul este Spiritul poporului însuşi. Statul real este însufleţit de acest spirit în toate treburile sale particulare, în războaiele sale, în instituţiile sale etc." Iar pentru a fi puternic, statul trebuie să conteste puterile altor state. El trebuie să se afirme pe „scena istoriei", să-şi dovedească prin fapte istorice esenţa sau spiritul său particular şi caracterul său naţional „strict definit", iar finalmente să aspire la dominaţia mondială. Iată exprimat, în cuvintele lui Hegel, acest esenţialism istoricist: „Esenţa însăşi a Spiritului este activitatea; ea actualizează potenţialitatea lui, făcînd din sine propria lui faptă, propria lui lucrare... Aşa e şi cu Spiritul unei naţiuni; acesta este un spirit ce are caracteristici strict definite, ce există şi persistă... în evenimentele şi tranziţiile ce alcătuiesc istoria lui. Aceasta este lucrarea lui — aceasta e ceea ce respectiva naţiune particulară *este*. Naţiunile sînt ceea ce sînt faptele lor... O naţiune este morală, virtuoasă, viguroasă cît timp este angajată în înfăptuirea marilor ei obiective... Constituţiile sub care popoarele universal-istorice au atins culminaţiile lor le sînt specifice... Prin urmare, din ... instituţiile politice ale vechilor popoare universal-istorice nu putem învăţa nimic... Fiecare geniu naţional particular se cere tratat ca un singur individ în procesul istoriei universale." Spiritul sau geniul naţional trebuie finalmente să încerce să se afirme în dominaţia mondială: „Conştiinţa de sine a unei naţiuni particulare... este realitatea obiectivă în care Spiritul epocii îşi plasează voinţa.Faţă de această voinţă absolută, voinţa celorlalte spirite naţionale particulare este lipsită de drept: *aceea* naţiune domină lumea..."

Hegel însă nu numai că a dezvoltat teoria istorică şi totalitară a naţionalismului, ci a şi prevăzut cu claritate posibilităţile psihologice ale naţionalismului. El a sesizat că naţionalismul răspunde unei nevoi — dorinţei oamenilor de a găsi şi a cunoaşte locul lor determinat în lume şi de a aparţine unui puternic organism colectiv. În acelaşi timp la Hegel se observă acea trăsătură remarcabilă a naţionalismului german, sentimentele sale de inferioritate (ca să folosim o terminologie mai recentă) puternic dezvoltate, îndeosebi faţă de englezi. Drept care, prin naţionalismul şi tribalismul său, el se face în mod conştient ecoul acestor sentimente, descrise de mine (în capitolul 10) drept *angoasa civilizaţiei*: „Fiecare englez — scrie Hegel[70] — va spune: noi sîntem cei ce navigăm pe oceane şi ţinem în mîini comerţul lumii; cei cărora le aparţin Indiile orientale cu bogăţiile lor... Raportul dintre omul individual şi acel Spirit... este că aceasta... îi îngăduie să aibă un loc bine precizat în lume, îi îngăduie să fie *ceva*. Pentru că individul găseşte... în poporul căruia îi aparţine o lume fermă, deja statornicită... cu care trebuie să facă corp comun. În această lucrare a sa şi deci lume a sa, Spiritul poporului se bucură de existenţa sa şi îşi află mulţumire."

b) O teorie comună a lui Hegel şi discipolilor săi rasişti este că statul, prin însăşi esenţa lui, poate să existe numai prin contrastul său cu alte state individuale. Unul dintre sociologii de frunte ai Germaniei de astăzi, H. Freyer, scrie[71]: „O fiinţă ce se strînge în jurul propriului său miez creează, chiar şi fără intenţie, linia de demarcaţie. Iar frontiera — fie şi în mod neintenţionat — creează inamicul." Asemănător se exprima şi Hegel: „Întocmai cum un individ nu este o persoană reală fără relaţia lui cu alte persoane, tot aşa statul nu este o individualitate reală fără relaţia lui cu alte state... În raportul statelor... particulare întîlnim jocul cel mai mobil... al pasiunilor, al intereselor, al scopurilor, al talentelor, virtuţilor, al violenţei, al nedreptăţii şi al păcatelor, ca şi al contingenţei exterioare — un joc în care întregul etic însuşi, neatîrnarea statului este expusă hazardului." Dar atunci, n-ar trebui oare să îndreptăm această nefericită stare de lucruri adoptînd proiectul lui Kant de instaurare a păcii eterne pe calea unei uniuni federale? Nicidecum, spune Hegel în comentariul său la proiectul de pace al lui Kant: „Kant a propus o ligă a principilor" — spune Hegel nu tocmai exact (Kant propusese o federaţie a ceea ce am numi astăzi state democratice) — „care să aplaneze conflictele dintre state, şi Sfînta Alianţă avea oarecum intenţia

să fie o atare instituţie. Numai că statul este individ, şi în individualitate este conţinută în chip esenţial negaţia. Deşi, aşadar, un număr de state se pot constitui într-o familie, totuşi uniunea aceasta, ca individualitate, trebuie să-şi creeze o opoziţie şi să nască un duşman." Pentru că în dialectica lui Hegel negaţia echivalează cu o limitare şi deci înseamnă nu doar linia de demarcaţie, frontiera, ci şi crearea unei opoziţii, a unui duşman: „Destinele şi acţiunile statelor în raporturile lor reciproce dezvăluie dialectica naturii finite a acestor spirite." Citatele de aici sînt luate din *Filozofia dreptului*; în *Enciclopedia* sa, scrisă mai înainte, teoria lui Hegel anticipează şi mai îndeaproape teoriile moderne, bunăoară pe cea a lui Freyer: „În sfîrşit statul mai prezintă latura de a fi realitatea imediată a unui popor singular... Ca individ singular, el este exclusiv faţă de alţi atare indivizi. În raportul lor unul faţă de altul îşi găsesc loc voinţa arbitrară şi întîmplarea... Datorită acestei independenţe, conflictul dintre ele devine un raport de forţă, o *stare de război*... Starea aceasta arată substanţa statului în individualitatea ei..." Aşadar, istoricul prusac Treitschke arată doar cît de bine a înţeles esenţialismul dialectic hegelian, atunci cînd repetă: „Războiul nu este numai o necesitate practică, ci şi una teoretică, o exigenţă a logicii. Conceptul de stat îl implică pe cel de război, pentru că esenţa statului este puterea. Statul este poporul organizat ca putere suverană."

c) Statul *este* legea, legea morală şi deopotrivă legea juridică. De aceea nu i se pot aplica nici un fel de alte etaloane, în particular etalonul moralităţii civile. Responsabilităţile lui istorice sînt mai profunde. Singurul lui judecător este istoria universală. Singurul criteriu posibil pentru a judeca un stat este *succesul* istoric mondial al acţiunilor sale. Iar acest succes, puterea şi expansiunea statului, trebuie puse mai presus de orice alte consideraţii ţinînd de viaţa privată a cetăţenilor; este drept ceea ce serveşte puterii statului. Teoria aceasta este deopotrivă a lui Platon, a totalitarismului modern şi a lui Hegel; este moralitatea platonician-prusacă. „Statul — scrie Hegel[72] — este realitatea Ideii etice, a spiritului etic, ca voinţa substanţială revelată, lămurită sie înseşi." În consecinţă, nu poate exista vreo idee etică deasupra statului. „Conflictul între state, cînd voinţele particulare nu ajung să se pună de acord, nu poate fi decis decît prin război. Ce încălcări... trebuie socotite drept rupere categorică a tratatelor, sau drept violare a respectului şi onoarei, rămîne

în sine ceva cu neputinţă de determinat, întrucît un stat îşi poate plasa infinitatea şi onoarea în fiecare din singularităţile sale." Pentru că „raportul statelor unele faţă de altele rămîne nesigur: nu există un pretor care să aplaneze diferendele." Cu alte cuvinte, „nu există nici o putere care să decidă, împotriva statului, ce este... drept... Statele... pot să stabilească între ele stipulaţii, dar totodată se află deasupra acestora" (adică nu sînt obligate să le respecte)... „Acordul statelor" se sprijină totodată pe voinţe suverane particulare, şi rămîne astfel lovit de accidentalitate."

Astfel, despre faptele şi evenimentele istoriei universale nu se poate rosti decît *o singură* „judecată" — aceea a rezultatului, a succesului lor. Hegel poate deci să identifice[73] „*destinul* esenţial, *scopul* absolut sau — ceea ce e acelaşi lucru, adevăratul *rezultat* al istoriei universale". A izbuti, adică a ieşi biruitor din dramatica luptă a diferitelor Spirite naţionale pentru putere, pentru dominaţie mondială, este deci unicul şi ultimul scop şi unicul temei de judecată; sau cum zice mai poetic Hegel, din „dialectica finităţii acestor spirite, ... spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine ca nemărginit, ...îşi exercită dreptul său — şi dreptul său este cel mai înalt din toate — asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii"*.

Freyer are idei foarte asemănătoare, dar le exprimă mai răspicat[74]: „Istoria stă sub semnul bărbăţiei, al cutezanţei. Cine poate îşi ia partea leului. Cine face o mutare greşită a pierdut.... cine vrea să nimerească ţinta trebuie să ştie cum să tragă." Dar toate aceste idei nu sînt, în ultimă instanţă, decît reluări ale ideilor lui Heraclit: „Războiul... îi arată pe unii drept zei, pe alţii drept simpli oameni, prefăcîndu-i pe ultimii în sclavi, iar pe cei dintîi în stăpîni... Războiul e drept." Potrivit acestor teorii nu poate să existe nici o deosebire morală între un război în care noi sîntem atacaţi şi unul în care îi atacăm pe vecinii noştri: singura deosebire posibilă este succesul. F. Haiser, autorul cărţii *Sclavia: fundamentul ei biologic şi justificarea ei morală* (1923), profet al rasei stăpînitoare şi al moralei de stăpîn, argumentează astfel: „Dacă trebuie să ne apărăm, înseamnă că trebuie să existe nişte agresori...; dar atunci, de ce n-am fi noi înşine agresori?" Dar pînă şi această doctrină (ce are ca

---

* La Popper, ultima parte a citatului din Hegel este tradusă astfel: „pentru că istoria lumii este tribunalul lumii". (*N. t.*)

precursor faimoasa doctrină a lui Klausewitz că atacul e totdeauna cea mai eficace apărare) este hegeliană; pentru că Hegel, cînd vorbeşte despre încălcări ce duc la război, nu numai că evidenţiază necesitatea de a transforma un „război de apărare“ într-un „război de cucerire“, dar ne spune şi că unele state ce posedă o individualitate puternică „vor fi în mod natural mai înclinate spre susceptibilitate“ şi vor căuta prilej şi spaţiu pentru ceea ce el numeşte, eufemistic, „o activitate intensă“.

O dată cu ridicarea succesului istoric la rangul de unic judecător în chestiuni privitoare la state sau naţiuni, şi cu încercarea de a suprima distincţii morale cum este cea dintre atac şi apărare, se impune să se construiască argumentări şi împotriva moralităţii conştiinţei. Ceea ce Hegel face exaltînd „adevărata moralitate sau mai precis virtutea socială“ în opoziţie cu „falsa moralitate“. De prisos să mai spunem că această „adevărată moralitate“ este moralitatea totalitară platoniciană, combinată cu o doză de istoricism, pe cînd „falsa moralitate“, pe care el o mai numeşte şi „simpla rectitudine formală“, este cea a conştiinţei personale. „Putem stabili cum se cuvine — scrie Hegel[75] — principiile adevărate ale moralităţii, sau mai precis ale vieţii sociale, în opoziţie cu falsa moralitate; pentru că Istoria lumii se situează mai presus decît moralitatea care are un caracter personal — decît conştiinţa indivizilor, voinţa şi modul lor particular de acţiune... Ceea ce scopul absolut al Spiritului cere şi realizează, ceea ce Providenţa face transcende... invocarea motivelor bune sau rele... Aşadar, ceea ce susţin cei care se situează pe poziţia vechiului drept şi a vechii ordini (adică moraliştii care fac referiri, spre exemplu, la Noul Testament — K. P.) este doar rectitudinea formală, părăsită de Spiritul viu şi de Dumnezeu.“ „Acţiunile oamenilor mari, ale personalităţilor istoriei mondiale... nu trebuie puse în opoziţie cu exigenţe morale irelevante. Nu trebuie înălţată împotriva lor *litania virtuţilor private, a modestiei, umilinţei, filantropiei şi abţinerii.* Istoria lumii poate, în principiu, să ignore total sfera în care se plasează... moralitatea.“ Aici asistăm, în fine, la pervertirea celei de a treia idei a Revoluţiei de la 1789, a ideii de fraternitate sau, cum îi spune Hegel, de filantropie, ca şi a eticii conştiinţei. Această teorie morală istoricistă platonician-hegeliană a fost apoi reluată în nenumărate rînduri. De exemplu, celebrul istoric E. Meyer vorbeşte despre „evaluarea plată şi moralizatoare, care

judecă marile iniţiative politice cu etalonul moralităţii civile, ignorînd factorii mai profunzi, cu adevărat morali ai statului şi ai răspunderilor istorice".

Pentru cine acceptă asemenea vederi, dispar în mod logic orice ezitări în privinţa minciunii propagandistice şi a deformării interesate a adevărului, mai cu seamă dacă din asta rezultă o întărire a puterii statului. Hegel însă abordează această problemă într-un mod mai subtil: „Un mare spirit — scrie Hegel[76] — a ridicat public întrebarea dacă este îngăduit să se înşele un popor? Ar fi trebuit să se răspundă că un popor nu poate fi înşelat în ce priveşte baza sa esenţială" (marele moralist F. Haiser spune că „unde porunceşte sufletul rasei, acolo nu e posibilă nici o eroare"), „dar — continuă Hegel — asupra modului în care el are ştiinţă de acest spirit... el este înşelat de către sine însuşi... Opinia publică merită deci deopotrivă să se bucure de consideraţie şi să fie desconsiderată... De aceea prima condiţie formală pentru a înfăptui ceva mare şi raţional (...) este independenţa faţă de ea. Această înfăptuire, în ce o priveşte, poate fi sigură că mai tîrziu opinia publică o va îmbrăţişa." Pe scurt, ceea ce contează este întotdeauna succesul. Dacă minciuna a adus succes, atunci ea nici nu a fost minciună, deoarece poporul n-a fost înşelat în ce priveşte baza sa esenţială.

d) Am văzut că statul, mai ales în relaţiile sale cu alte state, este exceptat de la moralitate, este a-moral. Ne putem, deci, aştepta să auzim că războiul nu este un rău moral, ci un fenomen moralmente neutru. Teoria lui Hegel desfide, însă, această aşteptare; din ea rezultă că războiul este bun în sine, că războiul îşi are „momentul" său etic.[77] „Este necesar — scrie Hegel — ca ceea ce este finit, posesia şi viaţa, să fie pus ca ceva accidental. Necesitatea aceasta are pe de o parte forma forţei naturale, şi tot ce e finit este muritor şi trecător. În domeniul etic însă, în stat... necesitatea este ridicată pe treapta de operă a libertăţii, de necesitate etică ... Războiul... devine acum un element... al... dreptului...; el are semnificaţia mai înaltă că printr-însul... este conservată sănătatea etică a popoarelor, iar scopurile lor finite sînt smulse din rădăcini... Războiul fereşte poporul de putrezirea la care l-ar expune o pace veşnică. Se cunosc în istorie perioade care ilustrează cum războaie purtate cu succes au pus frîu neliniştilor interne... Aceste naţiuni, sfîşiate de lupte interne, cîştigă, datorită unor războaie îndreptate în afară, linişte înăuntru." Acest pasaj, luat din *Filozofia dreptului*, arată influenţa

ideii lui Platon şi a lui Aristotel privind „pericolele prosperităţii"; în acelaşi timp, avem aici un bun exemplu de identificare a moralităţii cu sănătatea, a eticii cu igiena politică sau a dreptului cu puterea; după cum se va vedea, aceasta duce direct la identificarea virtuţii cu vigoarea, după cum ne va arăta următorul pasaj din *Filozofia istoriei* a lui Hegel. (El urmează imediat după pasajul deja menţionat în care era vorba de naţionalism ca mijloc de depăşire a sentimentelor de inferioritate şi prin aceasta sugerează că pînă şi un război poate fi un mijloc potrivit în slujba acestui nobil ţel.) Pasajul cuprinde implicit şi teoria modernă a agresivităţii virtuale a ţărilor tinere şi sărace împotriva ţărilor bătrîne, haine şi bogate. „Poporul este moral, virtuos, puternic în măsura în care realizează ceea ce voieşte... Dar, o dată cu aceasta, activitatea despre care vorbim, a spiritului, nu mai este necesară... Poporul poate înfăptui încă multe, în război şi în pace..., dar sufletul viu şi substanţial nu mai este el însuşi activ... Poporul trăieşte asemenea individului ce trece de la vîrsta bărbăţiei la vîrsta bătrîneţii... Această *rutină* (ceasul întors continuă să meargă de la sine) este ceea ce aduce moartea... Aşa mor indivizii şi la fel mor popoarele, de moarte naturală... De moarte violentă poate să moară un popor numai atunci cînd este într-adevăr mort în tot ce-i e propriu." (Ultima remarcă aparţine tradiţiei declinului-şi-prăbuşirii.)

Ideile lui Hegel despre război sînt surprinzător de moderne; el vede clar chiar şi consecinţele morale ale mecanizării; sau, mai degrabă, vede în războiul mecanizat consecinţele spiritului etic al totalitarismului sau colectivismului[78]: „Bravura este desigur de natură felurită. Curajul animalului, al tîlharului, bravura în vederea onoarei, bravura cavalerească nu sînt încă formele ei cele adevărate. Adevărata bravură la popoarele cultivate constă în faptul de a fi gata de jertfă în serviciul statului, astfel că individul constituie doar *unul dintr-o mulţime*." (Aluzie la serviciul militar obligatoriu.) „Nu curajul personal, ci *încadrarea în universal* este aici lucrul important... Această formă mai înaltă a bravurii... apare mai mecanică..., nefiind îndreptată împotriva unor persoane particulare, ci împotriva unui întreg ostil, în genere" (avem anticipat aici principiul *războiului total*); „curajul personal apare astfel ca nefiind personal. Principiul acesta a dus la invenţia armei de foc, invenţie ce nu este întîmplătoare." Similar vorbeşte Hegel şi despre invenţia prafului de puşcă. „Omenirea a avut nevoie de el şi el şi-a făcut neîntîrziat apariţia." (Săritoare Providenţa!).

Este deci hegelianism pur cînd filozoful E. Kaufmann, în 1911, argumentează împotriva idealului kantian al unei comunităţi de oameni liberi: „Nu o comunitate de oameni liberi, ci un *război victorios* reprezintă idealul social... în război îşi manifestă statul adevărata sa natură"[79]; sau cînd E. Banse, celebrul specialist în „ştiinţa militară", scrie în 1933: „Războiul înseamnă suprema potenţare... a tuturor energiilor spirituale ale unei epoci... înseamnă maxima încordare a puterii spirituale a poporului... spirit şi acţiune la un loc. Într-adevăr, războiul oferă baza pe care sufletul uman se poate manifesta la întreaga lui înălţime... Nicăieri nu se poate afirma voinţa... rasei... atît de complet ca în război." Iar generalul Ludendorff continuă în 1935: „În timpul anilor de aşa-zisă pace, activitatea politică... are sens doar ca o pregătire pentru războiul total." El nu face astfel decît să formuleze mai precis o idee exprimată de faimosul filozof esenţialist Max Scheler în 1915: „Războiul înseamnă Statul în cea mai reală creştere şi afirmare a sa, înseamnă politică." Aceeaşi doctrină hegeliană este reformulată de Fryer în 1935: „Statul, din primul moment al existenţei sale, îşi are baza în sfera războiului... Războiul este nu numai forma cea mai perfectă a activităţii de stat, el este însuşi elementul în care statul se întruchipează; termenul desemnează, fireşte, şi războiul amînat, preîntîmpinat, mascat, evitat." Cea mai îndrăzneaţă concluzie o trage însă F. Lenz, care, în cartea sa *Rasa ca principiu al valorii* pune, cu titlu ipotetic, întrebarea: „Dacă ar fi însă ca umanitatea să reprezinte scopul moralităţii, atunci nu cumva *noi* am făcut, totuşi, o alegere greşită?" şi care, fireşte, se grăbeşte să risipească această sugestie absurdă, replicînd: „Departe de noi gîndul că umanitatea ar condamna războiul; ba mai mult, războiul e cel ce condamnă umanitatea." Această idee apare legată de istoricism la E. Jung, care remarcă: „Umanitarismul sau ideea de omenire... nu e un regulator al istoriei." Totuşi lui Fichte, precursorul lui Hegel, trebuie să i se recunoască întîietatea în formularea argumentului anti-umanitar; lui Fichte, cel pe care Schopenhauer îl numea „flecarul". Vorbind despre cuvîntul „umanitate", Fichte scria: „Dacă germanului i-ar fi fost prezentat în locul cuvîntului roman «umanitate» echivalentul său german..., el ar fi spus: «Pînă la urmă nu înseamnă mare lucru să fii om în loc de animal sălbatic!» Aşa ar fi vorbit germanul — de o manieră ce ar fi fost cu neputinţă pentru un roman. Căci în

limba germană, cuvîntul ce desemnează calitatea de a fi om exprimă o noţiune pur fenomenală; aceasta n-a devenit niciodată o idee suprafenomenală, cum s-a întîmplat la romani. Oricine ar încerca să strecoare, prin vicleşug, acest simbol roman străin (cuvîntul «umanitate») în limba vorbită de germani, ar coborî prin aceasta, în mod vădit, standardele lor etice..." Doctrina lui Fichte este reluată de Spengler, care scrie: „«Umanitate» este ori o expresie zoologică, ori un cuvînt gol de sens"; ca şi de Rosenberg, care scrie: „Viaţa lăuntrică a omului a fost depreciată cînd... a fost imprimat în spiritul său un element străin: mîntuirea, umanitarismul şi cultura umanităţii."

Kolnai, din a cărui carte preiau o bună parte din materialul citat aici, la care altminteri n-aş fi putut ajunge, spune[80] cît se poate de răspicat: „Noi, cei care ne pronunţăm pentru... metode de guvernare şi de organizare socială raţionale, civilizate, împărtăşim ideea că războiul este în sine un rău..." Adăugînd că în opinia celor mai mulţi dintre noi (exceptîndu-i pe pacifişti) războiul ar putea deveni, în anumite împrejurări, un rău necesar, el continuă: „Atitudinea naţionalistă este alta, deşi nu implică neapărat dorinţa ca războiul să fie permanent sau frecvent. Ea nu vede în război un rău, ci un bine, chiar dacă e vorba de un bine primejdios, asemenea unui vin peste măsură de tare, care ar trebui rezervat pentru ocazii rare de mare sărbătoare." Războiul nu e văzut ca un rău obişnuit şi abundent, ci ca un bine preţios, deşi rar: — aceasta rezumă vederile lui Hegel şi ale discipolilor săi.

Printre isprăvile lui Hegel se numără şi resuscitarea ideii heraclitiene de destin. El ţinea să sublinieze[81] că această glorioasă idee greacă de destin, în care şi-ar afla expresie esenţa unei persoane sau a unei naţiuni, este opusă ideii nominaliste ebraice de lege universală, fie a naturii sau a moralei. Doctrina esenţialistă a destinului poate fi derivată (după cum am arătat în capitolul precedent) din teza că esenţa unei naţiuni se poate revela numai în istoria ei. Ea nu are caracter „fatalist" în sensul că ar încuraja inactivitatea; „destinul" nu trebuie identificat cu „predestinarea". Dimpotrivă! Sinele unui om, esenţa sa reală, sufletul său cel mai lăuntric, substanţa din care e plămădit (care nu este raţiune, ci voinţă şi pasiune) sînt de importanţă decisivă în modelarea destinului său. De cînd Hegel a amplificat această teorie, ideea de soartă sau destin a devenit, aşa-zicînd, o obsesie favorită a revoltei împotriva libertăţii.

Kolnai subliniază pe drept cuvînt legătura dintre rasism (soarta e cea care determină apartenenţa individului la rasa sa) şi ostilitatea faţă de libertate: „Principiul Rasei — spune Kolnai[82] — ţine să întruchipeze şi să exprime negaţia totală a libertăţii umane, a egalităţii în drepturi, o sfidare a omenirii." Şi relevă pe drept cuvînt că rasismul tinde „să opună libertăţii destinul, iar conştiinţei individuale, îndemnul irezistibil al Sîngelui dincolo de orice control şi raţionament". Chiar şi această tendinţă a fost exprimată de Hegel, deşi, ca de obicei, într-o manieră întrucîtva obscură: „Ceea ce numim *principiu, scop, destin* ori natura sau ideea Spiritului — scrie el — este esenţă ascunsă, nedezvoltată, care *ca atare*, oricît de adevărată în sine — nu este pe deplin reală... Forţa motrice care... le dă... existenţă este *nevoia, instinctul, înclinaţia şi pasiunea* oamenilor." Filozoful modern al educaţiei totale, E. Krieck, merge mai departe în direcţia fatalismului: „Toată voinţa şi activitatea raţională ale individului se mărginesc la viaţa lui de fiecare zi; dincolo de sfera acesteia el poate dobîndi o menire şi o împlinire mai înalte dacă pun stăpînire pe el puterile superioare ale destinului." Sună ca o mărturisire personală atunci cînd el continuă... „Nu prin propriile sale proiecte raţionale va deveni o fiinţă creatoare şi relevantă, ci doar graţie unor forţe ce lucrează deasupra şi dedesubtul lui, forţe ce nu-şi au originea în eul său, ci îşi croiesc drum prin acesta..." (Autorul se lansează însă într-o generalizare neîntemeiată a celor mai intime experienţe personale ale sale atunci cînd declară că nu doar „epoca ştiinţei «obiective» sau «libere» a luat sfîrşit", ci şi cea a „raţiunii pure".)

O dată cu ideea de destin Hegel resuscită şi pandantul ei, ideea de glorie: „Indivizii... sînt *instrumente*... Ceea ce ei au dobîndit pentru sine... prin participarea individuală pe care au avut-o la opera substanţială, (pregătită şi determinată independent de ei), ...este *gloria*, care constituie răsplata lor."[83] Iar Stapel, un propagator al noului creştinism păgînizat, repetă cu promptitudine: „Toate faptele mari au fost săvîrşite de dragul faimei sau gloriei." Dar acest moralist „creştin" este şi mai radical decît Hegel. „Gloria metafizică este singura moralitate adevărată", glăsuieşte el, iar „imperativul categoric" al acestei unice moralităţi adevărate rimează cu această poziţie: „Săvîrşeşte fapte ce aduc glorie!"

e) Gloria, însă, nu poate fi dobîndită de oricine; religia gloriei implică antiegalitarismul, implică o religie a „oamenilor mari".

Drept care, rasismul modern „nu cunoaşte egalitatea între suflete, egalitatea între oameni“[84] (Rosenberg). Astfel, nu există obstacole în calea adoptării principiului Conducătorului, preluat din arsenalul revoltei perene împotriva libertăţii sau, cum îi spune Hegel, a ideii de personalitate istorică mondială. Această idee este una din temele favorite ale lui Hegel. Discutînd hulitoarea „întrebare dacă e îngăduit să se înşele un popor“ (vezi mai sus), el spune: „În opinia publică se află tot ce e fals şi tot ce e adevărat — dar a descoperi într-însa ce este adevărat, aceasta rămîne sarcina omului mare. Cel care *spune timpului său şi realizează ceea ce timpul său voieşte şi exprimă*. El înfăptuieşte ceea ce constituie conţinutul intern şi esenţa timpului său, le realizează — dar cine nu se pricepe *să dispreţuiască opinia publică*, aşa cum o aude ici şi colo, nu va ajunge niciodată la lucruri mari.“ Această excelentă descriere a Conducătorului — a Marelui Dictator — ca exponent al publicului se combină cu un complicat mit al măreţiei oamenilor mari, măreţie ce constă în faptul că ei sînt instrumentele de căpetenie ale Spiritului în istorie. În această discuţie despre „personalităţile istorice, indivizii croiţi pe măsura istoriei universale“, Hegel spune: „Ei erau oameni practici, oameni politici, dar erau în acelaşi timp oameni care gîndeau, care aveau înţelegerea intimă a ceea ce este necesar şi actual... Personalităţile ce se ridică la dimensiunile istoriei universale, eroii unei epoci, trebuie priviţi de aceea ca spirite pătrunzătoare: prin excelenţă, acţiunile *lor*, discursurile *lor* sînt ceea ce epoca respectivă are mai bun... Ei erau cei mai pricepuţi, cei de la care au învăţat toţi ceilalţi, dîndu-le dreptate sau, cel puţin, supunîndu-li-se. Aceasta, deoarece spiritul înaintat constituie sufletul lăuntric al tuturor indivizilor; însă interioritatea lor lipsită de conştiinţă, oamenii mari le-o fac conştientă. De aceea, ceilalţi oameni îi urmează pe aceşti conducători de suflete, deoarece simt la ei puterea irezistibilă a spiritului lor lăuntric propriu.“ Dar oamenii mari sînt dotaţi nu numai cu o inteligenţă şi o înţelepciune fără egal, ci se disting şi prin mari pasiuni — mai ales, desigur, prin pasiuni şi ambiţii politice. Graţie acestui fapt, sînt capabili să stîrnească pasiuni şi în alţii. „Oamenii mari şi-au exercitat voinţa pentru a se satisface pe ei înşişi, nu pentru a satisface pe alţii... Nimic mare în lume nu s-ar înfăptui fără *pasiune*... *În aceasta constă ceea ce numim viclenia raţiunii, în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea*... De altfel, pasiunea nici nu este cuvîntul întru totul potrivit pentru ceea ce

vreau să exprim aici... Eu înţeleg prin acest cuvînt... acea activitate a oamenilor care porneşte de la interese *particulare*, de la scopuri deosebite sau — dacă doriţi — de la intenţii egoiste, şi anume astfel încît ei consacră acestor scopuri toată energia voinţei şi caracterului lor... Pasiunile, scopurile particulare şi satisfacerea dorinţelor egoiste sînt... cele mai eficace resorturi ale acţiunii. Puterea lor rezidă în faptul că nu respectă nici una din limitările ce li le-ar impune justiţia şi moralitatea; şi că aceste impulsuri naturale au o influenţă mai directă asupra semenilor lor decît disciplina artificială şi plicticoasă ce tinde spre ordine şi autoînfrînare, spre lege şi moralitate.“ Începînd de la Rousseau, şcoala romantică de gîndire a înţeles că omul nu este din cale afară de raţional. Dar în timp ce reprezentanţii umanitarismului sînt ataşaţi de raţionalitate ca scop, revolta împotriva raţiunii exploatează această descoperire psihologică a iraţionalităţii omului pentru scopurile ei politice. Apelul fascist la „natura umană“ este un apel la pasiunile noastre, la nevoile noastre mistice colective, la „enigma umană.“ Adaptînd cuvintele citate adineauri ale lui Hegel, acest apel poate fi numit *viclenia revoltei împotriva raţiunii.* Dar culmea acestei viclenii este atinsă de Hegel în acest cel mai temerar tertip dialectic al său. Făcînd false reverenţe raţionalismului, vorbind despre „raţiune“ mai zgomotos decît oricine înaintea sa şi după el, el sfîrşeşte în iraţionalism: într-o apoteoză nu numai a pasiunii, ci şi forţei brute: „Este interesul absolut al Raţiunii — scrie Hegel — ca această totalitate morală (adică statul — K. P.) să existe; iar în aceasta rezidă îndreptăţirea şi meritul eroilor, ale întemeietorilor de state, oricît de cruzi ar fi fost. Se întîmplă ca asemenea oameni să trateze cu uşurinţă alte interese majore, chiar sacre... Dar o asemenea figură măreaţă nu poate să nu strivească cîteva flori nevinovate, să nu zdrobească unele lucruri ce-i stau în cale.“

f) Concepţia după care omul nu este atît un animal raţional cît unul eroic n-a fost inventată de revolta împotriva raţiunii; ea este un ideal tipic tribalist. Idealul acesta de Om Eroic trebuie deosebit de respectul mai rezonabil pentru eroism. Eroismul a fost şi va rămîne întotdeauna un lucru admirabil; dar admiraţia noastră trebuie, cred, să depindă foarte mult de modul în care apreciem cauza căreia eroul i s-a devotat. Bunăoară, elementul eroic din gangsterism merită, cred, prea puţină preţuire. În schimb se cuvine să-l

admirăm pe căpitanul Scott şi echipa sa, şi mai mult încă, dacă se poate, pe eroii cercetărilor în domeniul razelor X sau în cel al frigurilor galbene; şi, de bună seamă, pe cei ce apără libertatea.

Idealul tribal al Omului Eroic, mai ales în forma lui fascistă, se bazează pe viziuni diferite. El înseamnă un atac direct împotriva acelor lucruri care motivează admiraţia pentru eroism a celor mai mulţi dintre noi — lucruri cum este, de pildă, propăşirea civilizaţiei. Pentru că el este un atac la adresa vieţii civile înseşi, denunţată ca materialistă şi lipsită de profunzime deoarece preţuieşte ideea de securitate. Imperativul eroismului tribalist este *Trăieşte periculos!*, cauza pentru care cineva se decide să urmeze acest imperativ este de importanţă secundară; sau, cum spune W. Best[85]: „Ceea ce contează... este frumuseţea ca atare a luptei, şi nu «nobleţea cauzei»... Important e doar *cum* lupţi, nu şi pentru ce.“ Constatăm şi în acest caz o preluare şi dezvoltare a ideilor hegeliene: „În timp de pace — scrie Hegel — viaţa civilă se întinde, toate sferele îşi găsesc locul potrivit, şi oamenii ajung cu timpul comozi, se înnămolesc... Se spun de pe amvoane, în biserici, atîtea despre nesiguranţa, zădărnicia şi nestatornicia lucrurilor temporale, dar fiecare... se gîndeşte în sinea sa...: lucrul meu, tot mi-l voi păstra eu!... Este necesar să se pună posesia şi viaţa ca ceva accidental... Să se ajungă în cele din urmă la... nesiguranţă... în forma unor husari cu săbiile scoase, cînd lucrul devine serios!“* Într-un alt loc Hegel zugrăveşte un tablou dezolant al „simplei vieţi obişnuite“, prin care pare să aibă în vedere ceva de genul vieţii normale a unei comunităţi civilizate: „Obişnuinţa este activitatea fără opoziţie... în care nu intervin ardoarea şi plinătatea — o existenţă doar exterioară şi senzuală (adică „materialistă“, cum preferă să spună unii astăzi — K. P.), care a încetat să plonjeze cu entuziasm în obiectul ei..., existenţă fără intelect sau vitalitate.“ Credincios întotdeauna istoricismului său, Hegel îşi bazează atitudinea antiutilitară (spre deosebire de comentariile utilitariste ale lui Aristotel despre „pericolele prosperităţii“) pe interpretarea ce o dă istoriei: „Istoria universală nu este tărîmul fericirii. Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale, deoarece ele sînt perioade de concordie.“ Astfel, libe-

---

* Ultima parte a pasajului din Hegel sună în traducerea românească a *Principiilor filozofiei dreptului* altfel şi nu cuprinde forma deziderativă pe care o are în traducerea lui Popper. (*N. t.*)

ralismul, libertatea şi raţiunea sînt, ca de obicei, ţinte ale atacurilor lui Hegel. Ţipetele isterice: Vrem istoria noastră! Vrem destinul nostru! Vrem lupta noastră! Vrem lanţurile noastre! răsună în edificiul hegelianismului, acest bastion al societăţii închise şi al revoltei împotriva libertăţii.

În ciuda optimismului aşa-zicînd oficial al lui Hegel, bazat pe teoria sa că ceea ce e raţional este real, gîndirea sa are şi trăsături cu care poate fi pus în legătură *pesimismul* ce este atît de caracteristic celor mai inteligenţi dintre filozofii rasişti moderni; poate că nu atît de mult celor mai timpurii (ca Lagarde, Treitschke sau Moeller van den Bruck), cît celor de după celebrul istoricist Spengler. Nici holismul biologic al lui Spengler, nici înţelegerea intuitivă, nici conceptele sale de Spirit de grup şi de Spirit al epocii, nici chiar romantismul său nu-l ajută pe acest ghicitor să scape de o viziune foarte pesimistă. Activismul „înverşunat" pe care sînt nevoiţi să-l preconizeze cei ce se cred în stare să prezică viitorul şi simt îndemnul de a se pune în slujba realizării lui conţine un element inconfundabil de adîncă disperare. Este interesant de observat că această viziune sumbră asupra lucrurilor este împărtăşită deopotrivă de ambele aripi ale rasismului, de cea „atee", ca şi de cea „creştină".

Stapel, care aparţine acesteia din urmă (dar sînt şi alţii, ca de pildă Gogarten), scrie[86]: „Omul se află în totalitatea sa sub stăpînirea păcatului originar... Creştinul ştie că pentru el este riguros imposibil să trăiască altfel decît în păcat... De aceea se fereşte de meschina pedanterie morală... Un creştinism eticizat este fără doar şi poate anticreştin... Lumea aşa cum a făcut-o Dumnezeu este pieritoare, este sortită nimicirii. N-are, atunci, decît să se ducă de rîpă, după cum îi e scris! Oamenii care îşi închipuie că sînt capabili să o facă mai bună, care vor să creeze o moralitate «superioară», iniţiază o revoltă meschină şi ridicolă împotriva lui Dumnezeu... Speranţa de a ajunge în ceruri nu înseamnă aşteptarea fericirii pentru cei binecuvîntaţi; ci înseamnă supunere şi camaraderie de război." (Întoarcere la trib.) „Dacă Dumnezeu porunceşte omului Său să se ducă în iad, cel ce i-a jurat credinţă... se va duce în iad... Dacă Dumnezeu îi hărăzeşte suferinţă veşnică, trebuie s-o suporte şi pe aceasta... Credinţa este sinonimul victoriei. Este victoria pe care Dumnezeu o cere..."

De un spirit foarte asemănător sînt străbătute scrierile celor doi filozofi de frunte ai Germaniei contemporane, „existenţialiştii"

Heidegger şi Jaspers, ambii iniţial discipoli ai filozofilor esenţialişti Husserl şi Scheler. Heidegger a dobîndit faimă prin resuscitarea *filozofiei* hegeliene a *nimicului*: Hegel „impusese" teoria[87] că „fiinţa pură" şi „nimicul pur" sînt unul şi acelaşi lucru; el spunea că dacă încerci să gîndeşti noţiunea de fiinţă *pură*, eşti nevoit să elimini din ea prin abstracţie toate „determinaţiile particulare ale unui obiect", operaţie în urma căreia, cum spune Hegel, „nu rămîne nimic". (Această metodă heraclitică ar putea fi utilizată pentru a demonstra tot felul de identităţi nostime, de pildă între bogăţia pură şi sărăcia pură, între stăpînirea pură şi servitutea pură, între arianismul pur şi iudaismul pur.) Heidegger aplică în mod ingenios teoria hegeliană a nimicului la filozofia practică a vieţii sau a „existenţei". Viaţa, existenţa poate fi înţeleasă numai înţelegînd Nimicul, Neantul. În eseul său *Ce este metafizica*? Heidegger spune: „De cercetat nu e decît fiinţarea, şi altceva — nimic; ...fiinţarea singură, şi dincolo de ea — nimic." Cercetarea nimicului („Unde căutăm nimicul? Unde putem găsi nimicul?") este posibilă graţie faptului că „cunoaştem nimicul"; îl cunoaştem prin teamă: „Teama revelează Nimicul."

Teama; teama de neant; angoasa morţii — acestea sînt categoriile de bază ale filozofiei heideggeriene a existenţei: a unei vieţi a cărei adevărată semnificaţie este[88] „de a fi aruncat în existenţă, îndreptat spre moarte". Existenţa umană se cere interpretată ca o „furtună de oţel"; „existenţa determinată" a omului trebuie să fie „un eu caracterizat de pătimaşa libertate de a muri... în deplină conştiinţă de sine şi angoasă". Acestor confesiuni sumbre nu le lipseşte, însă, cu totul aspectul consolator. Cititorul nu trebuie să se lase total copleşit de pasiunea pentru moarte a lui Heidegger. Căci voinţa de putere şi voinţa de a trăi par a nu fi mai puţin prezente la el decît la maestrul său Hegel. „Voinţa de Esenţă a universităţii germane — scrie Heidegger în 1933 — este voinţă de ştiinţă; este voinţa de împlinire a misiunii istorico-spirituale a naţiunii germane, ca naţiune ce-şi are experienţa de sine în statul ei. Ştiinţa şi destinul german trebuie să dobîndească putere, îndeosebi în Voinţa esenţială." Acest pasaj, deşi nu e un monument de originalitate şi nici de claritate, este, cu siguranţă, unul de loialitate faţă de stăpîni; iar acelor admiratori ai lui Heidegger care, cu toate acestea, continuă să creadă în profunzimea „filozofiei existenţei" pe care el o propune, li s-ar putea reaminti cuvintele lui Schopenhauer: „Cine ar putea realmente să creadă că şi adevărul

va ieşi la iveală, ca simplu produs secundar?" Iar legat de citatele din urmă din Heidegger, ei ar trebui să se întrebe dacă sfatul lui Schopenhauer, dat unui tutore necinstit, n-a fost aplicat cu succes de numeroşi dascăli multor tineri dătători de speranţă din Germania şi de aiurea. Am în vedere pasajul: „Dacă-ţi pui vreodată în gînd să toceşti inteligenţa unui tînăr şi să inabilitezi creierul său pentru indiferent ce gîndire, n-ai pentru asta mijloc mai bun decît să-i dai să citească pe Hegel. Pentru că aceste monstruoase îngrămădiri de vorbe, ce se contrazic şi se anulează între ele, supun intelectul la supliciul unor încercări zadarnice de a lega de ele vreun gînd oarecare, pînă ce finalmente ajunge să se prăbuşească epuizat. Astfel, orice capacitate de gîndire suferă o distrugere atît de completă, încît tînărul va ajunge pînă la urmă să ia verbiajul gol şi găunos drept gîndire veritabilă. Un tutore îngrijorat că pupilul său ar putea deveni prea inteligent pentru proiectele sale ar putea să preîntîmpine această eventualitate nedorită sugerîndu-i cu inocenţă lecturi din Hegel."

Jaspers îşi declară[89] tendinţele nihiliste cu şi mai multă francheţe — dacă aşa ceva este posibil — decît Heidegger. Numai cînd te confrunţi cu Neantul, cu anihilarea, spune el, eşti capabil să simţi şi să înţelegi Existenţa. Pentru a trăi în sens esenţial, omul trebuie să traverseze o criză. Pentru a simţi gustul vieţii, trebuie nu numai să rişti, ci să şi pierzi! Jaspers duce în mod necruţător pînă la cea mai sumbră extremă ideea istoricistă de schimbare şi de destin. Toate trebuie să piară, totul sfîrşeşte în eşec; astfel se înfăţişează intelectului dezabuzat legea istoricistă a dezvoltării. Dar, confruntă-te cu nimicirea şi vei simţi fiorul vieţii! Numai în „situaţii-limită", pe muchia dintre existenţă şi neant, trăim cu adevărat. Beatitudinea vieţii coincide întotdeauna cu sfîrşitul inteligibilităţii ei, în special cu situaţii extreme ale corpului, mai presus de toate cu primejdia corporală. Nu poţi simţi gustul vieţii fără să simţi gustul eşecului. Delectează-te cu propria-ţi pieire!

Aceasta este filozofia jucătorului la ruletă şi a gangsterului. E aproape de la sine înţeles că această demonică „religie a Îndemnului şi Anxietăţii, a Bestiei triumfătoare sau hăituite" (Kolnai[90]), acest nihilism absolut, în cel mai deplin înţeles al cuvîntului, nu e un crez cu largă audienţă. Ea este o confesie caracteristică unui grup ezoteric de intelectuali, care s-au lepădat de raţiune, iar o dată cu ea, şi de umanitatea din ei.

Există şi o altă Germanie, cea a oamenilor obişnuiţi ale căror minţi n-au fost otrăvite de un sistem de învăţămînt universitar pustiitor. Dar această „altă" Germanie, în mod cert, nu este cea a gînditorilor ei. E adevărat, Germania a avut şi anumiţi „alţi" gînditori (dintre care cel mai eminent a fost Kant); însă incursiunea pe care am făcut-o aici în lumea gînditorilor germani nu este una încurajatoare, încît mă alătur fără rezerve următoarei remarci a lui Kolnai[91]: „Poate că nu e... un paradox să ne alinăm deznădejdea în faţa culturii germane cu gîndul că, la urma urmei, pe lîngă Germania gînditorilor prusaci există şi o altă Germanie, a generalilor prusaci."

VI

Am încercat să învederez identitatea istoricismului hegelian cu filozofia totalitarismului modern. Această identitate rareori este sesizată cu suficientă claritate. Istoricismul hegelian a devenit limbajul unor cercuri largi de intelectuali, chiar al unor sinceri „antifascişti" şi reprezentanţi ai „stîngii". El face în aşa măsură parte integrantă din atmosfera lor intelectuală, încît, pentru mulţi, este la fel de greu sesizabil ca aerul pe care-l respiră, iar groaznica lui impostură trece neobservată. Unii dintre filozofii rasişti sînt în schimb deplin conştienţi de cît îi sînt de îndatoraţi lui Hegel. Un exemplu este H. O. Ziegler, care, în studiul său *Naţiunea modernă*, caracterizează[92] pe bună dreptate introducerea ideii lui Hegel (şi A. Mueller) despre „Spiritele colective concepute ca personalităţi" drept o „revoluţie copernicană în filozofia naţiunii". O altă ilustrare a acestei conştiinţe a semnificaţiei hegelianismului, care i-ar putea interesa în mod special pe cititorii britanici, se găseşte în judecăţile formulate într-o recentă istorie germană a filozofiei britanice (scrisă de R. Metz, 1935). Un om de talia lui T. H. Green este criticat aici, fireşte nu pentru că a fost influenţat de Hegel, ci pentru că „a recăzut în individualismul tipic al englezilor... El a pregetat să tragă concluzii la fel de radicale cum sînt cele ale lui Hegel". Despre Hobhouse, care a combătut cu curaj hegelianismul, se spune dispreţuitor că a reprezentat „o formă tipică de liberalism burghez ce se apără de omnipotenţa statului pentru că se teme că aceasta îi primejduieşte libertatea" — temere ce unora ar putea să li se pară pe deplin întemeiată. Bosanquet, fireşte, este lăudat

pentru hegelianismul său autentic. Dar ceea ce e cu adevărat semnificativ este că majoritatea recenzenţilor britanici iau toate acestea în serios.

Menţionez acest fapt în principal pentru că vreau să arăt cît este de greu şi în acelaşi timp necesar să fie continuată lupta lui Schopenhauer împotriva acestui verbiaj găunos (pe care Hegel însuşi l-a descris cu acurateţe atunci cînd a spus despre Filozofia sa că se caracterizează prin „cea mai înaltă profunzime"). Cel puţin tînăra generaţie ar trebui ajutată să se debaraseze de această înşelăciune intelectuală, poate cea mai mare din istoria civilizaţiei noastre şi a disputelor ei cu diferiţi duşmani. Poate că tinerii de azi vor apuca să vadă adeverită profeţia[93] din 1840 a lui Schopenhauer că „această mistificare colosală va fi pentru posteritate o sursă inepuizabilă de sarcasm". (Pînă în prezent însă marele pesimist s-a dovedit mult prea optimist în privinţa posterităţii.) Farsa hegeliană a făcut destul rău. E cazul să-i punem capăt. Sîntem datori să vorbim — chiar cu preţul de a ne murdări prin atingerea acestui obiect scandalos care a fost demascat cu atîta claritate, dar din păcate fără succes, acum o sută de ani. Prea mulţi filozofi au trecut cu vederea avertismentele necontenit repetate ale lui Schopenhauer; au făcut acest lucru nu atît spre propria lor pagubă (pentru că ei nu o duc rău), cît spre paguba celor pe care i-au educat şi spre paguba omenirii.

Mi se pare potrivit ca în chip de încheiere la acest capitol să las ultimul cuvînt lui Schopenhauer, antinaţionalistul care a spus despre Hegel cu o sută de ani în urmă: „El a exercitat nu doar asupra filozofiei germane, ci şi asupra tuturor formelor literaturii germane, o influenţă pustiitoare sau, vorbind mai riguros, stupefiantă, şi am mai putea spune, pestilenţială. Este o datorie pentru toţi cei capabili de judecată independentă să combată această influenţă cu tărie şi în orice ocazie. *Căci dacă noi tăcem, cine va vorbi*?"

Colectiviştii... se caracterizează prin entuziasmul pentru progres, prin compasiune pentru cei săraci, printr-o percepţie acută a nedreptăţii, prin pornirea spre fapte mari — trăsături ce lipsesc liberalismului de dată mai recentă. Ştiinţa lor se sprijină însă pe o neînţelegere funciară..., ceea ce face ca acţiunile lor să fie profund distructive şi reacţionare. Aşa se face că inimile oamenilor sînt sfîşiate, spiritele dezbinate, că sînt puşi în faţa unor alegeri imposibile.

WALTER LIPPMANN

Capitolul 13

Determinismul sociologic al lui Marx

Revolta împotriva libertăţii a avut întotdeauna drept strategie „să profite de sentimente, neirosindu-şi energiile în eforturi zadarnice de a le nimici"[1]. Ideile cele mai dragi ale gînditorilor de factură umanitară au fost deseori zgomotos aclamate de către unii dintre cei mai aprigi duşmani ai lor, care în felul acesta pătrundeau în tabăra umanitară deghizaţi în aliaţi, provocînd în ea dezbinare şi derută totală. Această strategie a izbutit adesea din plin, după cum o arată faptul că mulţi umanitarişti autentici respectă încă ideea de „dreptate" a lui Platon, ideea medievală a autoritarismului „creştin", ideea rousseauistă de „voinţă generală", sau ideile de „libertate naţională" ale lui Fichte şi Hegel[2]. Această metodă de a pătrunde în tabăra umanitară pentru a produce în ea dezbinare şi derută, de a alcătui o coloană a cincea intelectuală în mare parte nepremeditată şi de aceea îndoit de eficientă, a obţinut cel mai mare succes numai după ce hegelianismul s-a constituit în temelie a unei mişcări autentic umanitare: marxismul — pînă în prezent forma cea mai pură, mai evoluată şi mai periculoasă a istoricismului.

E ispititor să zăboveşti asupra asemănărilor dintre marxism, care reprezintă stînga hegeliană, şi pandantul său fascist. Ar fi însă total

neloial să fie trecută cu vederea deosebirea dintre ele. Deşi originea lor intelectuală este aproape identică, nu încape nici o îndoială în privinţa impulsului umanitar al marxismului. Mai mult decît atît: prin contrast cu hegelienii de dreapta, Marx a făcut o încercare onestă de a aplica metode raţionale la cele mai presante probleme ale vieţii sociale. Valoarea acestei încercări rămîne neştirbită de faptul că ea a fost, după cum voi încerca să arăt, în mare parte nereuşită. Ştiinţa progresează prin încercări *şi* erori. Marx a încercat, şi cu toate că în principalele sale doctrine a greşit, încercarea sa n-a fost zadarnică. El ne-a deschis ochii şi ne-a ascuţit privirea în multiple moduri. O revenire la ştiinţa socială dinaintea lui Marx este de neconceput. Toţi autorii moderni îi sînt îndatoraţi lui Marx, chiar dacă nu-şi dau seama de acest lucru. Afirmaţia e valabilă în mod special pentru cei aflaţi în dezacord cu doctrinele sale, cum este cazul cu mine: nu preget să recunosc că modul în care eu scriu despre Platon[3] şi Hegel poartă amprenta influenţei sale.

Nu poţi vorbi cu dreptate despre Marx fără a-i recunoaşte sinceritatea. Spiritul său deschis, simţul său pentru fapte, neîncrederea sa în verbiaj, cu deosebire în verbiajul moralizator, au făcut din el unul din luptătorii cei mai influenţi ai lumii împotriva ipocriziei şi fariseismului. A dorit cu ardoare să-i ajute pe cei asupriţi şi a fost pe deplin conştient de nevoia de a arăta cine este prin fapte, nu numai prin vorbe. Cum principalul său talent era cel teoretic, a depus o muncă uriaşă pentru făurirea a ceea ce el a socotit a fi arme ştiinţifice destinate luptei pentru ameliorarea soartei marii majorităţi a oamenilor. Cred că sinceritatea sa în căutarea adevărului şi onestitatea sa intelectuală îl deosebesc pe Marx de mulţi dintre urmaşii săi (deşi, din nefericire, nici el n-a scăpat cu totul de influenţa corupătoare a unei educaţii dobîndite în atmosfera dialecticii hegeliene, descrisă de Schopenhauer ca „distrugătoare a oricărei inteligenţe“[4]). Interesul lui Marx pentru ştiinţa socială şi filozofia socială a fost în principal unul practic; el vedea în cunoaştere un mijloc de a promova progresul omului[5].

Atunci, de ce să-l atacăm pe Marx? În ciuda meritelor sale, Marx a fost, după credinţa mea, un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profeţiile sale nu s-au adeverit. Dar acuzaţia mea principală nu este aceasta. Mult mai important este că a indus în eroare o mulţime de oameni inteligenţi, făcîndu-i să creadă că profeţia istorică este modul ştiinţific de abordare a problemelor

sociale. Marx e răspunzător pentru influenţa devastatoare a metodei istoriciste de gîndire în rîndurile celor dornici să promoveze cauza societăţii deschise.

Dar este oare adevărat că marxismul e un istoricism de esenţă pură? Nu există în el şi anumite elemente de tehnologie socială? Faptul că Rusia face experienţe îndrăzneţe şi adesea reuşite de inginerie socială i-a determinat pe mulţi să tragă concluzia că marxismul, ca ştiinţă sau crez aflat la baza experimentului rusesc, trebuie să fie un gen de tehnologie socială, sau că este, cel puţin, favorabil acesteia. O asemenea greşeală nu o poate face însă nimeni care cunoaşte cît de cît istoria marxismului. Marxismul e o teorie pur istorică, o teorie ce urmăreşte prezicerea evoluţiilor viitoare pe plan economic şi pe planul puterii politice, mai cu seamă a revoluţiilor. Aşa fiind, el n-avea cum să ofere baza politicii Partidului Comunist din Rusia după preluarea de către acesta a puterii politice. Întrucît Marx interzisese practic orice tehnologie socială, pe care o denunţase ca fiind utopică[6], discipolii săi ruşi s-au găsit total nepregătiţi pentru marea lor sarcină în domeniul ingineriei sociale. Lenin şi-a dat repede seama că marxismul nu putea fi de nici un ajutor în chestiuni de economie practică. „Nu cunosc nici un socialist care să se fi ocupat de aceste probleme" a spus el[7] după ce a ajuns la putere; „despre aceste lucruri nu s-a scris nimic în manualele bolşevicilor şi nici în cele ale menşevicilor." După o perioadă de experimentări neizbutite, aşa-numita „perioadă a comunismului de război", Lenin a decis să adopte măsuri care însemnau în fapt o revenire limitată şi temporară la economia privată. Acesta a fost aşa-numita NEP (noua politică economică), iar experimentele de mai tîrziu — planurile cincinale etc. — n-au nimic de-a face cu teoriile „socialismului ştiinţific" avansate odinioară de către Marx şi Engels. Nici situaţia specială în care s-a găsit Lenin înainte de a fi introdus NEP-ul, nici înfăptuirile lui nu pot fi înţelese corect dacă nu se acordă acestui fapt atenţia cuvenită. Amplele cercetări economice ale lui Marx n-au abordat nici măcar tangenţial problematica politicii economice constructive, de exemplu problema planificării economice. După cum recunoaşte Lenin, *în opera lui Marx nu se poate găsi aproape nici un cuvînt despre economia socialismului*, în afară de slogane inutilizabile[8] de felul „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi". Explicaţia stă în faptul că cercetările economice ale lui Marx sînt total subordonate

profeţiei sale istorice. Trebuie să spunem chiar mai mult de atît. Marx a subliniat puternic opoziţia dintre metoda sa pur istoricistă şi orice încercare de a face o analiză economică în scop de planificare raţională. El denunţa astfel de încercări drept utopice şi nelegitime. În consecinţă, marxiştii nici n-au studiat măcar ceea ce aşa-numiţii „economişti burghezi“ realizaseră în acest domeniu. Prin formaţia lor, ei erau chiar mai puţin pregătiţi pentru munca constructivă decît unii dintre „economiştii burghezi“.

Marx vedea misiunea sa specifică în eliberarea mişcării socialiste de haloul ei sentimental, moralizator şi vizionar. Socialismul trebuia ridicat de la stadiul său utopic la stadiul ştiinţific[9]; el trebuia bazat pe metoda ştiinţifică de analiză a cauzelor şi efectelor şi pe predicţia ştiinţifică. Şi cum Marx socotea că predicţia în domeniul social e acelaşi lucru cu profeţia istorică, socialismul ştiinţific urma să se bazeze pe studiul cauzelor şi efectelor istorice şi finalmente pe profeţia propriei sale înfăptuiri.

Marxiştii, atunci cînd îşi văd atacate teoriile, se repliază adesea pe poziţia că marxismul este nu atît o doctrină, cît mai ales o metodă. După părerea lor, chiar dacă o anumită parte a doctrinelor lui Marx, sau ale unora din discipolii săi, ar fi abandonată, metoda sa ar rămîne totuşi inatacabilă. Personal cred că e cu totul îndreptăţit să se insiste că marxismul e, în principal, o metodă. Este însă greşit să se creadă că, în calitate de metodă, el e invulnerabil. Ceea ce trebuie spus este, pur şi simplu, că oricine doreşte să judece marxismul trebuie să-l examineze şi să-l critice în calitate de metodă, adică să-l măsoare cu standarde metodologice. El trebuie să se întrebe dacă marxismul este o metodă rodnică sau una precară, cu alte cuvinte dacă este sau nu capabil să promoveze obiectivele ştiinţei. Standardele prin care trebuie să judecăm metoda marxistă sînt, aşadar, de natură practică. Descriind marxismul ca pe cel mai pur istoricism, am dat de înţeles că apreciez metoda marxistă drept o metodă într-adevăr foarte precară.[10]

Marx însuşi ar fi fost de acord cu o asemenea abordare practică a criticii metodei sale, pentru că el a fost unul din primii filozofi care au dezvoltat ideile care mai tîrziu aveau să fie numite „pragmatism“. La această poziţie cred că l-a condus convingerea sa că politicianul practic, ceea ce, fireşte, însemna politicianul socialist, avea urgent nevoie de un fundament ştiinţific. Ştiinţa, afirma el, trebuie să dea rezultate practice. Priviţi întotdeauna roadele, consecinţele practice ale unei teorii! Ele spun ceva pînă şi despre structura ei

ştiinţifică. O filozofie sau ştiinţă care nu dă rezultate practice nu face decît să interpreteze lumea în care trăim; or, ea trebuie şi poate să facă mai mult — trebuie să schimbe lumea. „Filozofii — scria Marx[11] în tinereţea sa — nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba." Pesemne că această atitudine pragmatică l-a făcut să anticipeze importanta doctrină metodologică a pragmatiştilor de mai tîrziu, după care sarcina cea mai caracteristică a ştiinţei nu este de a dobîndi cunoaştere despre fapte din trecut, ci de a prezice viitorul.

Acest accent pus pe predicţia ştiinţifică, accent ce prin el însuşi constituie o descoperire metodologică importantă şi progresistă, l-a împins, din păcate, pe Marx pe o cale greşită. Argumentul plauzibil că ştiinţa poate să prezică viitorul numai dacă acesta este predeterminat — dacă, aşa-zicînd, viitorul este prezent în trecut, prefigurat în acesta — l-a făcut să adere la convingerea eronată că o metodă riguros ştiinţifică trebuie să se bazeze pe un determinism rigid. „Legile inexorabile" ale naturii şi ale dezvoltării istorice, despre care vorbeşte Marx, arată clar influenţa atmosferei laplaceene şi a materialiştilor francezi. Dar, despre credinţa că termenii „ştiinţific" şi „determinist" sînt, dacă nu sinonimi, cel puţin legaţi inseparabil, se poate spune astăzi că se numără printre superstiţiile unei epoci încă nu pe deplin revolute.[12] Cum pe mine mă preocupă în principal problema metodei, sînt bucuros că în discutarea aspectului metodologic al determinismului nu e defel necesar să intru într-o dispută privitoare la problema metafizică a acestuia. Căci indiferent de rezultatul posibil al unor controverse metafizice cum ar fi, bunăoară, cea a implicaţiilor teoriei cuantice asupra „liberului arbitru", un lucru este, aş spune, limpede. Nici un fel de determinism, fie el exprimat ca principiu al uniformităţii naturii sau ca lege a cauzării universale, nu mai poate fi considerat drept o presupoziţie necesară a metodei ştiinţifice; deoarece fizica, cea mai avansată dintre toate ştiinţele, a arătat nu numai că se poate dispensa de atare presupoziţii, dar că le şi contrazice într-o anumită măsură. Determinismul nu este o precondiţie necesară a unei ştiinţe capabile să facă predicţii. Nu se poate spune, deci, că metoda ştiinţifică ar favoriza adoptarea determinismului strict. Ştiinţa poate fi riguros ştiinţifică şi fără această presupoziţie. Lui Marx, fireşte, nu i se poate face o vină din faptul că a împărtăşit punctul de vedere opus, fiindcă cei mai buni oameni de ştiinţă din epoca sa au gîndit la fel.

Trebuie remarcat că nu atît doctrina abstractă, teoretică a determinismului l-a condus pe Marx pe un drum greşit, cît influenţa practică a acestei doctrine asupra concepţiei sale despre metoda ştiinţifică, asupra concepţiei sale despre scopurile şi posibilităţile unei ştiinţe sociale. Ideea abstractă a „cauzelor" ce „determină" evoluţiile sociale este ca atare total inofensivă cîtă vreme nu duce la istoricism. Într-adevăr, nu există nici un motiv ca această idee să ne conducă la adoptarea unei atitudini istoriciste faţă de instituţiile sociale, *în straniu contrast cu atitudinea evident tehnologică pe care o adoptă toată lumea, şi în special deterministii, faţă de instalaţiile mecanice sau electrice*. Nu-i nici un motiv să credem că, dintre toate ştiinţele, ştiinţa socială ar fi capabilă să înfăptuiască visul secular de a dezvălui ce ne va aduce viitorul. Această credinţă în ghicitul ştiinţific nu se bazează numai pe determinism; ea se datorează şi confuziei care se face între *predicţia ştiinţifică* aşa cum ne este cunoscută aceasta din fizică sau astronomie, şi *profeţia istorică de mare anvergură*, care anticipează în linii mari principalele tendinţe ale dezvoltării viitoare a societăţii. Aceste două feluri de predicţie sînt foarte diferite (după cum am încercat să arăt în altă parte[13]), iar caracterul ştiinţific al celei dintîi nu poate fi un argument în favoarea caracterului ştiinţific al celei de a doua.

Viziunea istoricistă a lui Marx asupra scopurilor ştiinţei sociale a subminat considerabil pragmatismul ce-l făcuse iniţial să pună accentul pe funcţia predictivă a ştiinţei. Ea l-a silit să-şi modifice concepţia mai timpurie, după care ştiinţa ar trebui şi ar putea să schimbe lumea, şi să adopte ideea că pentru a exista o ştiinţă socială şi, în consecinţă, profeţia istorică, cursul principal al istoriei trebuie să fie predeterminat, astfel că nici bunele intenţii şi nici raţiunea nu au puterea să-l modifice. Tot ce ne-ar rămîne de făcut în chip de intervenţie rezonabilă ar fi să ne edificăm, prin intermediul profeţiei istorice, asupra cursului inexorabil al dezvoltării şi să înlăturăm cele mai stînjenitoare obstacole din calea ei. „Chiar dacă o societate a descoperit — scrie Marx în *Capitalul*[14] — legea naturală a dezvoltării sale,..., ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale dezvoltării, nici să le desfiinţeze prin decrete. Dar ea poate să scurteze şi să uşureze durerile facerii." Acestea sînt ideile care l-au condus pe Marx să-i denunţe ca „utopişti" pe toţi cei care priveau instituţiile sociale cu ochii inginerului social, considerîndu-le supuse raţiunii şi voinţei umane şi ca un cîmp posibil de planificare raţională. Lui i se părea că aceşti „utopişti" încearcă, cu slabele mîini omeneşti,

să piloteze uriaşa corabie a societăţii împotriva curenţilor şi furtunilor naturale ale istoriei. Tot ce poate face un om de ştiinţă, gîndea el, este să prevadă vijeliile şi vîrtejurile ce se vor ivi în cale. Folosul practic pe care l-ar putea aduce ar fi, astfel, limitat la emiterea de avertismente cu privire la furtuna următoare ce ameninţă să abată corabia de la linia dreaptă (această linie dreaptă era, fireşte, stîngă!), sau să sfătuiască pe pasageri de care parte a corăbiei este mai bine să se adune. Marx vedea sarcina reală a socialismului ştiinţific în vestirea iminenţei mileniului socialist. Numai aducînd această veste, credea el, doctrina socialist-ştiinţifică poate să contribuie la instaurarea lumii socialiste, a cărei apariţie o poate grăbi făcîndu-i pe oameni conştienţi de schimbarea ce urmează să se producă şi de rolurile ce le-au fost atribuite în drama istoriei. Astfel, socialismul ştiinţific nu este o tehnologie socială; el nu-i învaţă pe oameni căile şi mijloacele de construire a instituţiilor socialiste. Viziunea lui Marx despre relaţia dintre teoria socialistă şi practică arată puritatea concepţiei sale istoriciste.

Gîndirea lui Marx a fost în multe privinţe un produs al epocii sale, cînd amintirea marelui seism istoric care fusese Revoluţia franceză era încă proaspătă. (O împrospătase revoluţia de la 1848.) El a simţit că o asemenea revoluţie n-a putut fi planificată şi pusă în scenă de raţiunea umană. Dar ar fi putut să fie anticipată de către ştiinţa socială istoricistă; o pătrundere suficient de adîncă în situaţia socială ar fi dat în vileag cauzele ei. Că această atitudine istoricistă era destul de tipică pentru acea perioadă se vede din strînsa similitudine ce există între istoricismul lui Marx şi cel al lui J. S. Mill. (Similitudine analoagă celei dintre filozofiile predecesorilor lor, Hegel şi Comte.) Marx nu avea o părere prea bună despre „economiştii burghezi ca... J. S. Mill“[15], în care vedea reprezentantul tipic al unui „sincretism searbăd“. Deşi e adevărat că în unele locuri Marx arată un anumit respect pentru „tendinţele moderne“ ale „economistului filantrop“ Mill, mie mi se pare că se pot invoca multe argumente împotriva conjecturii că Marx ar fi fost influenţat direct de ideile lui Mill (sau mai curînd ale lui Comte) despre metodele ştiinţei sociale. Cu atît mai izbitor este acordul dintre ideile lui Marx şi cele ale lui Mill. Astfel, cînd Marx scrie în prefaţa la *Capitalul* că „scopul final al operei mele este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne“[16], s-ar putea spune că el execută programul lui Mill: „Problema fundamentală... a ştiinţei sociale este

de a găsi legea conform căreia orice stare a societăţii produce starea care îi succede şi îi ia locul." Mill a deosebit cît se poate de clar posibilitatea a ceea ce el numea „două feluri de cercetare sociologică", prima corespunzînd îndeaproape cu ceea ce eu numesc tehnologie socială, iar cea de a doua cu profeţia istoricistă, şi a optat pentru aceasta din urmă, caracterizînd-o drept „ştiinţa generală a societăţii prin care trebuie controlate şi limitate concluziile celorlalte genuri de cercetare, mai speciale". În conformitate cu viziunea lui Mill despre metoda ştiinţifică, această ştiinţă generală a societăţii se bazează pe principiul cauzalităţii; şi el descrie această analiză cauzală a societăţii drept „metoda istorică". „Stările societăţii"[17] despre care vorbeşte Mill, cu „proprietăţi... schimbătoare... de la o epocă la alta" corespund întocmai „perioadelor istorice" marxiste, iar credinţa optimistă a lui Mill în progres seamănă cu cea a lui Marx, deşi, fireşte, este mult mai naivă decît pandantul ei dialectic. (Mill considera că tipul de mişcare „căruia trebuie să i se conformeze lucrurile omeneşti... nu poate fi decît una sau alta" din cele două mişcări astronomice posibile — „o orbită" sau „o traiectorie". Dialectica marxistă este mai puţin sigură de simplitatea legilor dezvoltării istorice; ea adoptă un fel de combinaţie a celor două mişcări ale lui Mill — ceva de genul unei unde sau al unei mişcări în spirală.)

Există şi alte similitudini între Marx şi Mill; de exemplu, ambii erau nemulţumiţi de liberalismul de tip *laissez-faire* şi ambii au încercat să ofere temeiuri mai bune pentru realizarea în practică a ideii fundamentale de libertate. Dar între viziunile lor asupra metodei există o importantă deosebire. Mill credea că studiul societăţii trebuia să fie reductibil, în ultimă analiză, la psihologie; că legile dezvoltării istorice trebuie să fie explicabile cu ajutorul *naturii umane*, al „legilor spiritului", în particular al caracterului progresiv al acestuia. „Progresivitatea speţei umane — spune Mill — este temelia pe care a fost înălţată o metodă a... ştiinţei sociale net superioară... modelelor... ce au precumpănit... pînă acum..."[18] Teoria potrivit căreia sociologia trebuie să fie în principiu reductibilă la psihologia socială, oricît de dificilă ar putea fi această reducţie din pricina complicaţiilor pe care le generează interacţiunea a nenumăraţi indivizi, a fost împărtăşită de mulţi gînditori; de fapt, este una din teoriile ce sînt adesea socotite un lucru de la sine înţeles. Voi numi acest mod de abordare a sociologiei *psihologism*[19]

(metodologic). Putem spune, aşadar, că Mill a fost un adept al psihologismului. Marx a atacat psihologismul. „Relaţiile juridice — scrie el[20] — ca şi formele de stat, nu pot... fi înţelese... nici din aşa-numita dezvoltare generală a spiritului omenesc." Contestarea psihologismului reprezintă, poate, cel mai mare merit al lui Marx ca sociolog. Prin aceasta el a deschis calea spre o concepţie mai pătrunzătoare despre un tărîm specific al legilor sociologice şi despre o sociologie care ar fi cel puţin în parte autonomă.

În capitolele următoare voi explica unele elemente ale metodei lui Marx, încercînd, de fiecare dată, să subliniez în mod deosebit acelea dintre ideile sale care cred că posedă o valoare durabilă. Astfel, mă voi ocupa întîi de atacul lui Marx împotriva psihologismului, adică de argumentele sale în favoarea unei ştiinţe sociale autonome, ireductibilă la psihologie. Abia ceva mai încolo voi încerca să arăt debilitatea fatală şi consecinţele destructive ale istoricismului său.

Capitolul 14

Autonomia sociologiei

O formulare concisă a opoziţiei lui Marx faţă de psihologism[1], adică faţă de doctrina plauzibilă că toate legile vieţii sociale trebuie să fie reductibile în cele din urmă la legile psihologice ale „naturii umane" este faimoasa sa maximă: „Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa."[2] Rostul capitolului de faţă, ca şi al celor două următoare, este în principal acela de a elucida această maximă. Şi aş putea preciza din capul locului că expunînd ceea ce eu cred a fi antipsihologismul lui Marx, expun un punct de vedere la care subscriu şi eu.

În chip de ilustraţie elementară şi ca un prim pas în analiza ce o întreprindem, ne putem referi la problema aşa-numitelor reguli ale exogamiei, adică la problema explicaţiei ce s-ar putea da răspîndirii largi pe care o au, în cele mai diverse culturi, legi privind căsătoria menite pe cît se pare să împiedice mariajele între rude de sînge. Mill şi şcoala sa de sociologie psihologistă (căreia i s-au alăturat mai tîrziu numeroşi psihanalişti) ar încerca să explice aceste reguli invocînd „natura umană", spre exemplu un fel de aversiune instinctivă faţă de incest (formată, probabil, prin selecţie naturală sau prin „refulare"); cam aşa ar suna şi explicaţia naivă sau populară. Dacă se adoptă însă punctul de vedere exprimat în maxima lui Marx, s-ar putea pune întrebarea dacă lucrurile nu stau tocmai pe dos, adică, dacă ceea ce pare a fi instinct nu este mai degrabă un produs al educaţiei, efectul şi nu cauza regulilor şi tradiţiilor sociale care impun exogamia şi interzic incestul.[3] Este clar că aceste două abordări corespund întocmai străvechii probleme de a şti dacă legile sociale sînt „naturale" sau „convenţionale" (problemă discutată pe larg în capitolul 5). Într-o chestiune cum este cea aleasă aici drept ilustrare, ar fi greu de stabilit care din cele

două teorii este corectă: explicarea regulilor sociale tradiţionale prin instinct, sau explicarea unui aparent instinct prin reguli sociale tradiţionale. Dar într-un caz similar, cel al aversiunii aparent instinctive faţă de şerpi, s-a dovedit posibilă tranşarea unor asemenea chestiuni prin experiment. Aversiunea faţă de şerpi e mai plauzibil să fie instinctivă sau „naturală“, pentru că se manifestă nu numai la oameni, ci şi la toate maimuţele antropoide, ca şi la majoritatea maimuţelor inferioare. Experimentele însă par să indice că această teamă este convenţională. Ea se vădeşte a fi un produs al educaţiei nu numai la specia umană, ci, spre exemplu, şi la cimpanzei, pentru că[4] nici la copii, nici la puii de cimpanzeu care n-au fost învăţaţi să se teamă de şerpi nu se constată pretinsul instinct. Exemplul trebuie să servească drept avertisment. Avem de-a face aici cu o aversiune ce este aparent universală, chiar şi dincolo de specia umană. Dar, pe cînd din faptul că o deprindere nu e universală putem, pesemne, argumenta că ea nu se întemeiază pe instinct (dar chiar şi acest argument este primejdios, căci există obiceiuri sociale care acţionează în sensul suprimării unor instincte), conversa vedem că sigur nu este adevărată. Prezenţa universală a unui anumit comportament nu este un argument decisiv în favoarea caracterului său instinctiv sau a ideii că el îşi are rădăcinile în „natura umană“.

Asemenea consideraţii pot să arate cît este de naivă ideea că toate legile sociale trebuie să fie derivabile, în principiu, din psihologia „naturii umane“. Dar această analiză este încă prea sumară şi schematică. Pentru a putea să facem un pas înainte, vom încerca să analizăm mai direct teza principală a psihologismului, doctrina că, de vreme ce societatea e produsul interacţiunii unor spirite umane, legile sociale trebuie să fie reductibile, în cele din urmă, la legi psihologice, deoarece evenimentele vieţii sociale, inclusiv convenţiile ei, trebuie să rezulte din motive ce-şi au izvorul în spiritele indivizilor.

Împotriva acestei doctrine a psihologismului, apărătorii unei sociologii autonome pot să avanseze vederi *instituţionaliste*[5]. Ei pot să releve, înainte de toate, că nici o acţiune nu poate fi explicată vreodată numai prin motive; motivele (sau orice alte concepte psihologice sau comportamentale), pentru a fi folosite în explicaţie, trebuie suplimentate cu referiri la situaţia generală şi îndeosebi la mediu. În cazul acţiunilor umane mediul acesta este în foarte mare

măsură de natură socială; aşadar, acţiunile noastre nu pot fi explicate fără a face referire la mediul nostru social, la instituţiile sociale şi la modul lor de funcţionare. Instituţionalistul poate susţine, deci, imposibilitatea de a reduce sociologia la o analiză psihologică sau comportamentală a acţiunilor noastre; poate susţine că, dimpotrivă, orice asemenea analiză presupune sociologia, care, în consecinţă, nu depinde în întregime de analiza psihologică. Sociologia, sau cel puţin o parte foarte importantă a ei, trebuie să fie autonomă.

Împotriva acestei idei, adepţii psihologismului pot să replice că sînt gata să admită marea importanţă a factorilor de mediu, natural sau social; dar că structura (ei ar putea să prefere cuvîntul la modă, „pattern") mediului social, ca opus mediului natural, este produsă de oameni şi, ca atare, trebuie să fie explicabilă cu referire la natura umană, în conformitate cu doctrina psihologismului. De exemplu, instituţia caracteristică pe care economiştii o numesc „piaţă" şi a cărei funcţionare formează principalul obiect al studiilor lor, poate fi derivată, în ultimă analiză, din psihologia „omului economic", sau, în terminologia lui Mill, din fenomenele psihologice ale „...dorinţei de înavuţire"[6]. Mai mult, adepţii psihologismului insistă că tocmai datorită structurii psihologice specifice a naturii umane, instituţiile joacă un rol atît de important în societatea noastră şi că, o dată statornicite, ele tind să devină o parte tradiţională şi relativ fixă a mediului nostru. În fine — şi acesta este lucrul decisiv — *atît originea cît şi evoluţia tradiţiilor* trebuie să fie explicabile cu referire la natura umană. Cînd căutăm originea diferitelor tradiţii şi instituţii, găsim negreşit că introducerea lor este explicabilă în termeni psihologici, dat fiind că au fost introduse de oameni cu un scop sau altul şi sub influenţa anumitor motive. Chiar şi atunci cînd aceste motive au fost uitate în decursul timpului, această uitare, ca şi faptul că sîntem gata să ne acomodăm cu instituţii a căror finalitate este obscură, se bazează, la rîndul lor, pe natura umană. În felul acesta, „toate fenomenele societăţii sînt fenomene ale naturii umane", cum spunea Mill; iar „legile fenomenelor ce se petrec în societate nu sînt şi nu pot fi decît legile acţiunilor şi pasiunilor fiinţelor omeneşti", adică „legile naturii umane individuale. Faptul de a fi adunaţi laolaltă nu-i transformă pe oameni în alt fel de substanţă..."[8]

Această ultimă remarcă a lui Mill scoate în evidenţă unul din aspectele cele mai meritorii ale psihologismului, şi anume opoziţia sa salutară faţă de colectivism şi holism, refuzul său de a se lăsa

impresionat de romantismul lui Rousseau sau al lui Hegel — de o voinţa generală sau un spirit naţional, sau, eventual, de un spirit de grup. Psihologismul este corect, cred, doar în măsura în care insistă asupra a ceea ce s-ar putea numi „individualism metodologic", ca opus „colectivismului metodologic"; el insistă pe drept cuvînt asupra ideii că „acţiunile" şi „comportamentul" unor colectivităţi, cum sînt statele sau grupurile sociale, trebuie reduse la acţiunile şi comportamentul indivizilor umani. Este greşită însă (după cum vom arăta în continuarea acestui capitol) credinţa că alegerea unei atare metode individualiste ar implica alegerea unei metode psihologiste, chiar dacă această credinţă poate să pară foarte convingătoare la prima vedere. Alte cîteva pasaje din argumentarea lui Mill arată că psihologismul ca atare, lăsînd de o parte lăudabila sa metodă individualistă, se mişcă pe un teren foarte primejdios. Din aceste pasaje se vede că *psihologismul este silit să adopte metode istoriciste*. Încercarea de a reduce faptele mediului nostru social la fapte psihologice ne obligă la speculaţii asupra originilor şi evoluţiilor. Cînd ne-am ocupat de sociologia lui Platon, am avut ocazia să evaluăm meritele îndoielnice ale unui asemenea mod de înţelegere a ştiinţei sociale (cf. cap. 5). Vom încerca acum, criticîndu-l pe Mill, să dăm acestei abordări o lovitură decisivă.

Nu încape îndoială că psihologismul este cel care-l sileşte pe Mill să adopte o metodă istoricistă; el are chiar o vagă conştiinţă a sterilităţii şi precarităţii istoricismului, deoarece încearcă să explice această sterilitate semnalînd dificultăţile pe care le generează uriaşa complexitate a interacţiunii dintre atîtea spirite individuale. „Deşi este o cerinţă peremptorie — scrie el — să nu introducem niciodată în ştiinţele sociale... vreo generalizare înainte de a fi izbutit să găsim suficiente temeiuri în natura umană, nu cred că va pretinde cineva că ar fi fost posibil ca, pornind de la principiile naturii umane şi de la circumstanţele generale ale poziţiei speciei noastre, să se determine *a priori* ordinea pe care trebuie s-o urmeze dezvoltarea umană şi să se prevadă, în consecinţă, faptele generale ale istoriei pînă în momentul de faţă."[9] Raţiunea oferită de Mill este că „după primii cîţiva termeni ai şirului, influenţa exercitată asupra fiecărei generaţii de către generaţiile ce au precedat-o devine... din ce în ce mai precumpănitoare asupra tuturor celorlalte influenţe". (Cu alte cuvinte, mediul social dobîndeşte o influenţă dominantă.) „Un şir atît de lung de acţiuni şi reacţii... nu poate fi luat în calcul de mintea omenească..."

Acest argument, şi îndeosebi remarca lui Mill referitoare la cei „primii cîţiva termeni ai şirului" trădează în mod izbitor slăbiciunea versiunii psihologiste a istoricismului. Dacă toate regularităţile din viaţa socială, legile mediului nostru social, ale tuturor instituţiilor ar trebui în cele din urmă explicate prin „acţiunile şi pasiunile fiinţelor umane" şi reduse la acestea, un atare mod de abordare ne-ar impune nu numai ideea dezvoltării istorico-cauzale, ci şi ideea *primilor paşi* ai unei asemenea dezvoltări. Pentru că accentul pus pe originea psihologică a regulilor sau instituţiilor sociale nu poate însemna altceva decît că acestea ar putea fi urmărite retrospectiv pînă la o stare cînd introducerea lor nu depindea decît de factori psihologici sau, mai precis, era independentă de orice instituţii sociale statornicite. Psihologismul este astfel silit, fie că-i place sau nu, să opereze cu ideea unui *început al societăţii* şi cu ideea unei naturi umane şi a unei psihologii umane aşa cum se înfăţişau ele anterior societăţii. Cu alte cuvinte, remarca lui Mill referitoare la „primii cîţiva termeni ai şirului" dezvoltării sociale nu este o scăpare accidentală, cum eventual s-ar putea crede, ci o expresie adecvată a poziţiei disperate în care ajunge în mod inevitabil. Poziţie disperată, pentru că teoria sa despre o natură umană pre-socială care ar explica întemeierea societăţii — o versiune psihologistă a „contractului social" — este nu numai un mit istoric, ci şi, pentru a spune aşa, un mit metodologic. Aici abia dacă încape vreo discuţie serioasă, pentru că avem toate motivele să credem că omul, sau mai curînd strămoşul său, a fost social înainte de a fi uman (gîndindu-ne, spre exemplu, că limbajul presupune societatea). Aceasta implică însă că instituţiile sociale şi, o dată cu ele, regularităţile sau legile sociologice[10] tipice trebuie să fi existat înainte de ceea ce unora le place să numească „natură umană" şi înaintea psihologiei umane. Dacă e vorba să se încerce în general vreo reducere, atunci mai promiţător ar fi să se încerce o reducere sau interpretare a psihologiei cu referire la sociologie, decît invers.

Aceasta ne duce înapoi la maxima lui Marx citată la începutul acestui capitol. Oamenii — adică mentalităţile, trebuinţele, speranţele, temerile şi aşteptările, motivele şi aspiraţiile indivizilor umani — sînt, de bună seamă, produsul vieţii în societate, şi nu creatoarele acesteia. Trebuie admis că structura mediului nostru social este, într-un anumit sens, creată de om; cu alte cuvinte, instituţiile şi tradiţiile nu sînt nici opera divinităţii şi nici a naturii, ci sînt rezul-

tatele acţiunilor şi deciziilor umane şi pot fi modificate prin astfel de acţiuni şi decizii. Aceasta nu înseamnă, însă, că ele sînt în întregime proiectate în mod conştient şi că pot fi explicate prin trebuinţe, sau motive. Dimpotrivă, chiar şi cele ce apar ca rezultat al acţiunilor umane conştiente şi premeditate sînt adesea efecte secundare *indirecte, neintenţionate şi adesea nedorite ale unor asemenea acţiuni.* „Doar o mică parte a instituţiilor sociale sînt proiectate conştient, în timp ce marea lor majoritate se «ivesc» pur şi simplu ca rezultate neanticipate ale acţiunilor umane", după cum am spus mai înainte[11]; şi putem adăuga că şi majoritatea puţinelor instituţii ce au fost proiectate conştient şi cu succes (bunăoară, o universitate nou întemeiată sau un sindicat) nu ies aşa cum au fost gîndite, tot din pricina repercusiunilor sociale neintenţionate ce rezultă din crearea lor intenţionată. Căci crearea lor afectează nu numai numeroase alte instituţii sociale, ci şi „natura umană" — speranţele, temerile şi ambiţiile, întîi ale celor nemijlocit implicaţi, iar mai apoi adesea ale tuturor membrilor societăţii. Una din consecinţele acestui fapt este că valorile morale ale unei societăţi — exigenţele şi recomandările recunoscute de toţi sau aproape toţi membrii ei — sînt strîns legate de instituţiile şi tradiţiile ei şi nu pot supravieţui nimicirii instituţiilor şi tradiţiilor (aşa cum am indicat în capitolul 9 cînd am discutat despre „curăţirea terenului" de către revoluţionarii radicali).

Toate aceste remarci sînt aplicabile în mod cu totul deosebit celor mai îndepărtate perioade ale dezvoltării sociale, adică societăţii închise, în care proiectarea conştientă a instituţiilor e un lucru cu totul excepţional, dacă nu cumva inexistent. Astăzi poate că lucrurile încep să se modifice, graţie faptului că, încetul cu încetul, cunoştinţele noastre despre societate se îmbogăţesc, adică graţie studierii repercusiunilor neintenţionate ale planurilor şi acţiunilor noastre; iar într-o bună zi, oamenii ar putea chiar să devină creatorii conştienţi ai unei societăţi deschise şi, astfel, ai unei părţi însemnate din propriul lor destin. (Marx a nutrit o asemenea speranţă, după cum vom arăta în capitolul următor.) Toate acestea sînt însă o chestiune de grad, şi cu toate că putem învăţa să prevedem multe din consecinţele neintenţionate ale acţiunilor noastre (ceea ce constituie principalul obiectiv al oricărei tehnologii sociale), vor rămîne totdeauna multe pe care nu le putem anticipa.

Faptul că psihologismul este silit să opereze cu ideea unei origini psihologice a societăţii constituie, după opinia mea, un argument decisiv împotriva lui. Dar nu singurul. Poate că cea mai importantă critică a psihologismului este că nu înţelege principala sarcină a ştiinţelor sociale explicative.

Această sarcină nu este, cum cred istoriciştii, profeţia cursului viitor al istoriei. Ci descoperirea şi explicarea dependenţelor mai puţin evidente ce există înăuntrul sferei sociale; descoperirea dificultăţilor ce stau în calea acţiunii sociale — studiul, pentru a spune aşa, al caracterului greoi, rezilient sau sfărîmicios al materiei sociale, al rezistenţei pe care ea o opune încercărilor noastre de a o modela şi de a lucra cu ea.

Spre a face mai clar ceea ce doresc să spun, voi descrie pe scurt o teorie care este larg împărtăşită, dar care presupune ceea ce eu consider a fi tocmai opusul adevăratului scop al ştiinţelor sociale: eu o numesc *teoria conspiraţională a societăţii*. Este vorba de concepţia potrivit căreia a explica un fenomen social înseamnă a descoperi oamenii sau grupurile care sînt interesate în producerea acestui fenomen (uneori e la mijloc un interes ascuns, care se cere mai întîi dezvăluit) şi care au plănuit şi conspirat ca să-l producă.

Această viziune despre scopurile ştiinţelor sociale derivă, fireşte, din teoria greşită că tot ce se întîmplă în societate — şi îndeosebi fenomenele cum sînt războiul, şomajul, sărăcia, lipsurile, care, de regulă, displac oamenilor — este rezultatul acţiunii plănuite direct de anumiţi indivizi sau de anumite grupuri puternice. Este teoria în care multă lume crede; o teorie mai veche şi decît istoricismul (care, după cum o arată forma lui teistă primitivă, este un derivat al teoriei conspiraţionale). În formele ei moderne, ea este, aidoma istoricismului modern şi unei anumite atitudini moderne faţă de „legile naturii", un rezultat tipic al secularizării unei superstiţii religioase. Credinţa în zeii homerici, ale căror conspiraţii explică istoria războiului troian, a murit. Zeii au fost abandonaţi. Dar locul lor a fost luat de oameni puternici sau grupuri puternice — de oculte grupuri de presiune ale căror ticăloşii sînt de vină pentru toate relele de care suferim; aşa sînt bătrînii învăţaţi ai Sionului, monopoliştii, capitaliştii, imperialiştii.

Nu susţin defel că n-ar fi existat niciodată conspiraţii. Dimpotrivă, ele sînt fenomene sociale tipice. Conspiraţiile devin importante, de exemplu, ori de cîte ori ajung la putere oameni care cred

în teoria conspiraţională. Iar cei care cred în mod sincer că ştiu cum să aducă raiul pe pămînt sînt cei mai înclinaţi să îmbrăţişeze teoria conspiraţională şi să se angajeze într-o contraconspiraţie împotriva unor conspiratori inexistenţi. Pentru că singura explicaţie a nereuşitei lor de a crea paradisul este reaua intenţie a diavolului, interesat, fireşte, să menţină infernul.

Conspiraţii se fac, lucrul e incontestabil. Dar faptul remarcabil care, în pofida existenţei lor, infirmă teoria conspiraţională, este că dintre aceste conspiraţii puţine sînt pînă la urmă încununate de succes. *Conspiratorii îşi duc rareori la bun sfîrşit conspiraţia.*

De ce se întîmplă aşa? De ce această mare discrepanţă între aspiraţii şi realizări? Fiindcă aşa se petrec de regulă lucrurile în viaţa socială, fie că este sau nu vorba de conspiraţii. Viaţa socială nu este o încercare de forţe între grupuri opuse: ea înseamnă acţiune într-un cadru de instituţii şi tradiţii mai mult sau mai puţin rezilient sau casant, şi în acest cadru ea creează — lăsînd deoparte eventualele contraacţiuni conştiente — numeroase reacţii neprevăzute, unele poate chiar imprevizibile.

A încerca să analizeze aceste reacţii şi să le anticipeze pe cît posibil este, cred, sarcina principală a ştiinţelor sociale. Este sarcina de a analiza repercusiunile sociale neintenţionate ale acţiunilor umane intenţionate — acele repercusiuni a căror importanţă este neglijată, după cum am indicat deja, atît de către teoria conspiraţională, cît şi de către psihologism. O acţiune ce se desfăşoară exact în conformitate cu intenţia nu creează o problemă pentru ştiinţa socială (exceptînd faptul că s-ar putea ivi nevoia de a explica de ce în acest caz particular n-au apărut repercusiuni neintenţionate). Spre a face cît se poate de clară ideea consecinţelor neintenţionate ale acţiunilor noastre, ne poate servi ca exemplu una din cele mai primitive acţiuni economice. Dacă un om doreşte să cumpere urgent o casă, putem presupune fără teama de a greşi că el nu doreşte să ridice preţul de vînzare a caselor. Dar faptul însuşi că el apare pe piaţă în calitate de cumpărător va tinde să ridice preţurile de vînzare. Observaţii analoage sînt valabile pentru vînzător. Sau, ca să luăm un exemplu dintr-un domeniu foarte diferit: dacă un om doreşte să încheie pentru sine o asigurare de viaţă, e puţin probabil că el are intenţia de a stimula anumiţi oameni să-şi investească banii în acţiuni ale societăţilor de asigurare. Totuşi, îi va stimula în acest sens. Aici vedem clar că nu toate consecinţele acţiunilor noastre sînt

consecinţe voite; şi că deci teoria conspiraţională a societăţii nu poate fi adevărată, pentru că ea echivalează cu aserţiunea că toate rezultatele, chiar şi cele care la prima vedere nu par a fi fost voite de cineva, sînt rezultate plănuite ale acţiunilor unor oameni interesaţi în ele.

Exemplele date nu infirmă psihologismul la fel de uşor cum infirmă teoria conspiraţională, pentru că ar putea să se replice că totuşi, anumiţi factori psihologici — *cunoaşterea* de către vînzători a prezenţei cumpărătorului pe piaţă şi *speranţa* lor de a obţine un preţ mai ridicat — explică repercusiunile descrise. Observaţia e, desigur, adevărată; dar nu trebuie să uităm că această cunoaştere şi această speranţă nu sînt date ultime ale naturii umane şi că sînt, la rîndul lor, explicabile în lumina *situaţiei sociale*, în speţă a naturii pieţei.

Situaţia socială nu mi se pare defel reductibilă la motive şi la legile generale ale „naturii umane". Ce-i drept, interferenţa anumitor „trăsături ale naturii umane", cum sînt susceptibilitatea noastră la propagandă, poate duce uneori la devieri de la comportamentul economic menţionat. Apoi, dacă situaţia socială diferă de cea pe care am descris-o, e posibil ca prin acţiunea sa de cumpărare consumatorul să contribuie indirect la ieftinirea articolului în cauză — făcînd, de pildă, mai profitabilă producţia lui în masă. Şi cu toate că acest efect va favoriza, într-un atare caz, interesul său de consumator, e posibil ca el să fi fost produs în mod la fel de involuntar ca şi efectul contrar, chiar şi în condiţii psihologice cu totul asemănătoare. Pare clar că situaţiile sociale care pot să ducă la repercusiuni neplănuite şi neintenţionate atît de diferite trebuie studiate de o ştiinţă socială neîncătuşată de prejudecata că „este o cerinţă peremptorie să nu introducem niciodată în ştiinţele sociale... vreo generalizare înainte de a fi izbutit să-i găsim suficiente temeiuri în natura umană", cum spunea Mill[12]. Ele trebuie studiate de o ştiinţă socială autonomă.

Continuînd această polemică împotriva psihologismului, putem spune că foarte multe din acţiunile noastre sînt explicabile prin raportare la situaţia în care se produc. Fireşte, ele nu pot fi niciodată explicate integral cu ajutorul situaţiei în care au loc; o explicaţie a modului în care cineva, traversînd strada, se fereşte de vehiculele care circulă pe ea nu se poate limita la descrierea situaţiei şi poate să raporteze motivele celui în cauză la un

„instinct“ de autoconservare, sau la dorinţa lui de a evita durerea etc. Dar această parte „psihologică“ a explicaţiei este de foarte multe ori banală în comparaţie cu determinarea detaliată a acţiunii sale prin ceea ce am putea numi *logica situaţiei*; şi apoi, nici nu este posibil ca în descrierea situaţiei să fie incluşi toţi factorii psihologici. Analiza situaţiilor, logica situaţională joacă un rol foarte important în viaţa socială, ca şi în ştiinţele sociale. Aceasta este, de fapt, metoda analizei economice. Iar ca să dau un exemplu din afara economiei, mă voi referi la „logica puterii“[13], pe care o putem folosi pentru a explica gesturile puterii politice ca şi funcţionarea anumitor instituţii politice. Metoda aplicării logicii situaţionale la ştiinţele sociale nu se bazează pe vreo presupoziţie psihologică privind raţionalitatea (sau iraţionalitatea) „naturii umane“. Dimpotrivă: cînd vorbim de „comportament raţional“ sau de „comportament iraţional“, ne gîndim la un comportament care este sau nu conform cu logica respectivei situaţii. În fapt, analiza psihologică a unei acţiuni prin prisma motivelor ei (raţionale sau iraţionale) presupune — după cum a subliniat Max Weber[14] — că am elaborat în prealabil un criteriu referitor la ceea ce trebuie considerat raţional în situaţia respectivă.

N-aş vrea ca argumentele mele împotriva psihologismului să fie înţelese greşit.[15] Ele, fireşte, nu urmăresc să arate că studiile şi descoperirile psihologice sînt de mică importanţă pentru cine studiază societatea. Ci vor să spună că psihologia — psihologia individului — este una din ştiinţele sociale, chiar dacă nu este baza întregii ştiinţe sociale. Nimeni nu neagă importanţa pe care o au pentru ştiinţa politică fapte psihologice precum setea de putere şi diversele fenomene nevrotice legate de ea. Dar „setea de putere“ este, fără îndoială, o noţiune deopotrivă socială şi psihologică: nu trebuie uitat că dacă studiem, de exemplu, prima apariţie în copilărie a acestui apetit, o studiem în contextul unei anumite instituţii sociale cum este, de exemplu, cel al familiei moderne. (Într-o familie de eschimoşi pot să apară fenomene mult diferite.) Un alt fapt psihologic care este semnificativ pentru sociologie şi care ridică grave probleme politice şi instituţionale, este acela că viaţa în sînul unui trib sau al unei „comunităţi“ asemănătoare tribului este pentru mulţi oameni o necesitate emoţională (îndeosebi pentru tineri care, în conformitate, probabil, cu un anume paralelism dintre dezvoltarea ontogenetică şi cea filogenetică, par să

trebuiască să treacă printr-o fază tribală sau „amerindiană“). Că atacul meu împotriva psihologismului nu vrea să fie un atac împotriva tuturor considerațiilor psihologice se vede din faptul că am folosit (în capitolul 10) un concept cum este cel de „angoasă a civilizației“, care este în parte rezultatul acestei nevoi emoționale nesatisfăcute. Acest concept desemnează anumite sentimente de neliniște, fiind astfel un concept psihologic. Dar este în același timp și un concept sociologic; pentru că el caracterizează aceste sentimente nu numai ca neplăcute, tulburătoare etc., ci le pune în legătură cu o anumită situație socială și cu contrastul dintre societatea închisă și societatea deschisă. (Un statut analog au și multe alte concepte psihologice, cum sînt cele de ambiție sau de iubire, de pildă.) Nu trebuie, apoi, să trecem cu vederea marile merite pe care le-a cîștigat psihologismul prin susținerea individualismului metodologic împotriva colectivismului metodologic; căci el vine în sprijinul importantei doctrine că toate fenomenele sociale și îndeosebi funcționarea tuturor instituțiilor sociale, trebuie înțelese totdeauna ca rezultînd din deciziile, acțiunile, atitudinile etc. indivizilor umani și că niciodată nu trebuie să fim satisfăcuți cu o explicație ce se rezumă să invoce așa-numite „colectivități“ (state, națiuni, rase etc.). Greșeala psihologismului constă în supoziția sa că acest individualism metodologic în domeniul științei sociale implică programul reducerii tuturor fenomenelor sociale și a tuturor regularităților sociale la fenomene și legi psihologice. Primejdia pe care o comportă această supoziție este, după cum am văzut, înclinația ei spre istoricism. Că ea este lipsită de temei rezultă din necesitatea unei teorii a repercusiunilor sociale neintenționate ale acțiunilor noastre, ca și din necesitatea a ceea ce eu am descris drept logica situațiilor sociale.

Apărînd și dezvoltînd ideea lui Marx că problemele societății sînt ireductibile la cele ale „naturii umane“, mi-am permis să trec dincolo de argumentele avansate efectiv de el. Marx nu a vorbit de „psihologism“ și nici nu l-a criticat sistematic: iar în maxima sa citată la începutul prezentului capitol, nu pe Mill l-a vizat. Ascuțișul maximei sale este îndreptat împotriva „idealismului“ în forma lui hegeliană. Totuși, în măsura în care e vorba de problema naturii psihologice a societății, se poate spune că psihologismul lui Mill coincide cu teoria idealistă combătută de Marx.[16] În fapt însă influența celuilalt element din hegelianism, anume a colectivis-

mului platonizant al lui Hegel, teoria acestuia că statul şi naţiunea sînt mai „reale“ decît individul, care le datorează totul, l-a condus pe Marx la punctul de vedere expus în acest capitol. (Avem aici un exemplu din care se vede că uneori poţi extrage o sugestie valoroasă chiar şi dintr-o teorie filozofică absurdă.) Istoriceşte, aşadar, Marx a dezvoltat anumite idei hegeliene privind superioritatea societăţii asupra individului, folosindu-le ca argumente împotriva altor idei ale lui Hegel. Cum însă eu îl consider pe Mill un oponent mai valoros decît Hegel, n-am făcut aici un istoric al ideilor lui Marx, ci am încercat să le exprim sub forma unei polemici cu Mill.

Capitolul 15

Istoricismul economic

Prezentarea lui Marx în felul în care am făcut-o, ca fiind un oponent al oricărei teorii psihologiste a societăţii, s-ar putea să surprindă pe unii marxişti, ca şi pe unii antimarxişti. Căci pare-se că există mulţi care văd lucrurile foarte diferit. Marx, consideră ei, a susţinut influenţa atotprezentă a mobilului economic în viaţa oamenilor; el a izbutit să explice forţa covîrşitoare a acestui mobil relevînd „nevoia dominantă a omului de a-şi dobîndi mijloacele de trai"[1]; el a demonstrat astfel importanţa fundamentală a unor categorii cum sînt mobilul profitului sau mobilul interesului de clasă pentru acţiunile nu numai ale indivizilor, ci şi ale grupurilor sociale; şi a arătat cum trebuie folosite aceste categorii pentru explicarea cursului istoriei. Într-adevăr, ei cred că însăşi esenţa marxismului rezidă în doctrina că *mobilurile economice* şi în special *interesul de clasă* sînt forţele motrice ale istoriei şi că tocmai la această doctrină fac aluzie denumirile de *„interpretare materialistă a istoriei"* sau de *„materialism istoric"*, prin care Marx şi Engels au încercat să caracterizeze esenţa teoriei lor.

Astfel de opinii sînt foarte răspîndite; totuşi, n-am nici o îndoială că ele dau lui Marx o interpretare greşită. Pe cei ce îl admiră pentru faptul de a fi susţinut atare idei aş putea să-i numesc marxişti vulgari (făcînd aluzie la numele de „economişti vulgari" dat de Marx unora din adversarii săi[2]). Marxistul vulgar mediu crede că marxismul dă în vileag secretele tenebroase ale vieţii sociale dezvăluind mobilurile tenebroase ale lăcomiei şi poftei de cîştig material, care animă puterile ascunse în culisele istoriei; puteri ce generează în mod viclean şi conştient războaie, recesiune, şomaj, foamete în mijlocul abundenţei şi toate celelalte forme de suferinţă socială, cu scopul de a-şi satisface josnicia lor sete de profit. (Şi marxismul vulgar este cîteodată serios preocupat să împace tezele lui Marx cu cele ale lui Freud şi Adler; iar dacă nu alege pe una sau alta din ele, poate

eventual hotărî că foamea, erosul şi apetitul de putere[3] sînt cele Trei Mari Mobiluri Secrete ale Naturii Umane date în vileag de Marx, Freud şi Adler, cei Trei Mari Creatori ai filozofiei omului modern...)

Fie că astfel de vederi sînt sau nu demne de reţinut şi atrăgătoare, ele în mod sigur par să aibă prea puţin de-a face cu doctrina denumită de Marx „materialism istoric". Trebuie admis că el vorbeşte uneori de asemenea fenomene sociale cum sînt lăcomia şi mobilul profitului etc., dar niciodată pentru a explica prin ele istoria. El le interpreta, dimpotrivă, ca simptome ale influenţei corupătoare a *sistemului social*, adică a unui sistem de instituţii dezvoltate în decursul istoriei; ca efecte, şi nu cauze ale putrefacţiei; ca repercusiuni, şi nu ca forţe motrice ale istoriei. Corect sau greşit, el vedea în fenomene cum sînt războiul, criza economică, şomajul şi foametea în mijlocul abundenţei, nu rezultatul unei conspiraţii viclene a „marelui business" sau a „instigatorilor la război imperialişti", ci consecinţele sociale neintenţionate ale unor acţiuni îndreptate spre alte scopuri de către agenţii prinşi în reţeaua sistemului social. El privea pe actorii umani de pe scena istoriei, inclusiv pe cei „mari", ca pe nişte simple marionete acţionate irezistibil prin fire economice, de către forţe istorice pe care nu pot să le controleze. Scena istoriei susţine el, este plasată într-un sistem social care ne leagă pe toţi; este plasată în „imperiul necesităţii". (Dar într-o bună zi marionetele vor nimici sistemul şi vor realiza „imperiul libertăţii".)

Această doctrină a lui Marx a fost abandonată de majoritatea discipolilor săi — poate din motive propagandistice, poate pentru că n-au înţeles-o — astfel că această ingenioasă şi foarte originală doctrină a fost în bună parte înlocuită printr-o teorie conspiraţională vulgar-marxistă. Este tristă sub aspect intelectual această cădere de la nivelul *Capitalului* la cel al *Mitului secolului 20.*

Aşa se înfăţişa, totuşi, filozofia istoriei a lui Marx, numită de obicei „materialism istoric". Ea va constitui tema principală a acestor capitole. În capitolul de faţă, voi explica în linii mari accentul ei „materialist" sau economic; după aceea voi discuta mai în detaliu rolul luptei de clasă şi al interesului de clasă, în fine concepţia marxistă despre „sistemul social".

I

Este convenabil să punem în legătură expunerea istoricismului economic[4] al lui Marx cu comparaţia pe care am făcut-o între Marx

şi Mill. Amîndoi împărtăşesc convingerea că fenomenele sociale trebuie explicate istoric şi că orice perioadă istorică trebuie înţeleasă ca un produs istoric al evoluţiilor anterioare. Marx se desparte de Mill, după cum am văzut, cînd este vorba de psihologismul acestuia (care corespunde idealismului hegelian). În doctrina lui Marx psihologismul este înlocuit prin ceea ce el numeşte *materialism*.

Despre materialismul lui Marx s-au spus multe lucruri ce nu stau în picioare. Afirmaţia adesea repetată că Marx nu recunoaşte nimic dincolo de aspectele „inferioare" sau „materiale" ale vieţii umane este o deformare deosebit de ridicolă. (Este încă o repetare a celei mai vechi dintre toate defăimările reacţionare ale apărătorilor libertăţii, a sloganului heraclitean că „ei se ghiftuiesc întocmai ca vitele"[5].) Dar Marx nu poate fi nicidecum numit materialist în această accepţiune a cuvîntului, deşi a fost puternic influenţat de materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea şi deşi obişnuia să se numească pe sine materialist, denumire ce se potriveşte bine multora din doctrinele sale. Căci există unele pasaje importante care cu greu ar putea fi interpretate ca materialiste. Adevărul e, cred, că el nu a fost prea mult preocupat de probleme pur filozofice — mai puţin, bunăoară, decît Engels sau Lenin — şi că era interesat în principal de latura sociologică şi de cea metodologică a problemei.

Există în *Capitalul*[6] un pasaj bine cunoscut, în care Marx spune că în scrierile lui Hegel „dialectica este aşezată pe cap. Ea trebuie aşezată pe picioare..." Tendinţa exprimată aici este limpede. Marx vroia să arate că nu „capul", adică gîndirea umană, este baza vieţii umane, el fiind, dimpotrivă, un fel de suprastructură înălţată pe un fundament fizic. O tendinţă similară este exprimată în pasajul: „Lumea ideilor nu este nimic altceva decît lumea materială transpusă şi tradusă în capul omului." Dar poate că nu s-a recunoscut îndeajuns că aceste pasaje nu exprimă o formă radicală a materialismului, ci indică o anume înclinaţie spre un dualism al corpului şi spiritului. Un dualism, pentru a spune aşa, practic. Deşi teoretic spiritul nu era, pesemne, pentru Marx decît o altă *formă* (sau un alt aspect, sau poate un epifenomen) al materiei, în practică el este diferit de materie, deoarece este o *altă* formă a ei. Pasajele citate vor să spună că deşi trebuie să stăm cu picioarele pe terenul solid al lumii materiale, capetele noastre — iar Marx dădea o înaltă preţuire capetelor umane — sînt preocupate de gînduri sau idei. După opinia mea, nu se poate da o apreciere corectă a marxismului şi a influenţei sale dacă nu este recunoscut acest dualism.

Marx iubea libertatea, libertatea reală (nu „libertatea reală" a lui Hegel). Şi, din cîte îmi pot da seama, accepta faimoasa echivalare hegeliană a libertăţii cu spiritul, considerînd că putem fi liberi numai ca fiinţe spirituale. În acelaşi timp el recunoştea în practică (fiind un dualist practic) că noi sîntem spirit *şi* trup şi — îndeajuns de realist — că dintre cele două trupul e fundamental. Iată de ce s-a întors împotriva lui Hegel, spunînd că acesta aşează lucrurile cu capul în jos. Dar deşi recunoştea că lumea materială şi necesităţile ei sînt fundamentale, Marx nu simţea nici o atracţie pentru „imperiul necesităţii", cum numea el o societate aservită nevoilor materiale. Iubea lumea spirituală, „imperiul libertăţii" şi latura spirituală a „naturii umane", la fel de mult ca orice dualist creştin; iar în scrierile sale există chiar semne de ură şi dispreţ pentru elementul material. Cele ce urmează sînt în măsură să arate că această interpretare a ideilor lui Marx poate fi susţinută cu propriile lui texte.

Într-un pasaj din volumul al treilea al *Capitalului*[7] Marx descrie cît se poate de pertinent latura materială a vieţii sociale şi îndeosebi latura ei economică, cea a producţiei şi consumului, ca pe o prelungire a metabolismului uman, adică a schimbului de substanţe dintre om şi natură. El afirmă clar că libertatea noastră este totdeauna inevitabil limitată de necesităţile acestui metabolism. Tot ce se poate realiza în direcţia lărgirii libertăţii, spune el, „este o reglementare raţională a acestui schimb de substanţe..., cheltuind minimum de energie în condiţiile cele mai demne şi mai adecvate naturii umane. Dar această activitate continuă să fie un imperiu al necesităţii. Dincolo de limitele lui începe dezvoltarea forţelor omeneşti, considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu se poate dezvolta decît pe acest imperiu al necesităţii, care rămîne baza lui..." Cu numai cîteva rînduri mai înainte, Marx scrie: „Imperiul libertăţii începe de fapt abia acolo unde încetează munca impusă de nevoie şi de oportunitate exterioară; prin firea lucrurilor, acest imperiu se situează deci în afara sferei producţiei materiale propriu-zise." Şi încheie întregul pasaj trăgînd o concluzie practică ce arată clar că unicul său scop este să croiască drumul spre acest imperiu nematerialist al libertăţii pentru toţi oamenii deopotrivă: „Condiţia esenţială este reducerea zilei de muncă."

După părerea mea, acest pasaj nu lasă nici o îndoială cu privire la ceea ce eu am numit dualismul viziunii practice a lui Marx asupra vieţii. Împreună cu Hegel, el consideră libertatea ca fiind ţinta

dezvoltării istorice. Împreună cu Hegel, el identifică imperiul libertății cu cel al vieții spirituale a omului. El recunoaște însă că nu sîntem făpturi pur spirituale; că nu sîntem pe dplin liberi și nici capabili să dobîndim vreodată libertatea deplină, dat fiind că niciodată nu ne vom putea emancipa cu totul de necesitățile metabolismului nostru și deci de servitutea muncii productive. Tot ce putem face este să ameliorăm condițiile de muncă epuizante și degradante, să le facem mai demne de om, să le egalizăm și să reducem în așa măsură munca abrutizantă, încît *toți să fim liberi într-o porțiune a vieții noastre.* Aceasta este, cred, ideea centrală a „viziunii despre viață" a lui Marx; centrală și în măsura în care mi se pare a fi cea mai influentă dintre doctrinele lui.

Trebuie să combinăm acum această viziune cu determinismul metodologic despre care am discutat mai sus (în capitolul 13). Conform acestei doctrine, studiul științific al societății și predicția istorică științifică sînt posibile numai în măsura în care societatea este determinată de trecutul ei. Aceasta implică însă că știința se poate ocupa numai de imperiul necesității. Dacă ar exista posibilitatea ca oamenii să devină vreodată pe deplin liberi, atunci profeția istorică și o dată cu ea știința socială ar lua sfîrșit. Activitatea spirituală „liberă", ca atare, dacă ar exista, s-ar situa dincolo de sfera de acces a științei, care totdeauna trebuie să caute cauze, factori determinanți. Știința se poate ocupa deci de viața noastră spirituală numai în măsura în care gîndurile și ideile noastre sînt cauzate sau determinate sau generate de „imperiul necesității", de condițiile materiale și îndeosebi de cele economice, ale vieții noastre, de metabolismul nostru. Gîndurile și ideile pot fi abordate științific numai examinînd, pe de o parte, condițiile materiale în care se ivesc, deci condițiile economice ale vieții oamenilor care le dau naștere, iar pe de altă parte, condițiile materiale în care are loc asimilarea lor, deci condițiile materiale ale oamenilor care le adoptă. Urmează că — din punct de vedere științific sau cauzal — gîndurile și ideile trebuie tratate ca „suprastructuri ideologice avînd la bază condițiile economice". În opoziție ca Hegel, Marx susținea că cheia istoriei, chiar și a istoriei ideilor, trebuie căutată în dezvoltarea relațiilor dintre om și mediul său natural, lumea materială; adică în viața lui economică, și nu în cea spirituală. Iată de ce tipul de istoricism al lui Marx poate fi descris drept *economism*, ca opus idealismului lui Hegel sau psihologismului lui Mill. Ar fi însă o eroare crasă să identificăm

economismul lui Marx cu acel gen de materialism care implică o atitudine dispreţuitoare faţă de viaţa spirituală a omului. Viziunea lui Marx despre „imperiul libertăţii", adică despre o eliberare parţială dar echitabilă a oamenilor de sub jugul naturii lor materiale, ar putea fi descrisă, mai curînd, drept idealistă.

Privită în acest fel, viziunea lui Marx asupra vieţii ne apare îndeajuns de coerentă; şi cred că astfel dispar acele aparente contradicţii şi dificultăţi ce au fost semnalate în viziunea sa parţial deterministă şi parţial libertară asupra activităţilor umane.

II

Implicaţiile a ceea ce am numit dualismul lui Marx şi determinismul său ştiinţific pentru viziunea sa asupra istoriei sînt uşor de desluşit. Istoria ştiinţifică, identică pentru el cu ştiinţa socială în ansamblu, trebuie să exploreze legile ce guvernează schimbul de substanţe dintre om şi natură. Obiectivul ei central trebuie să fie explicarea evoluţiei condiţiilor de producţie. Relaţiile sociale au semnificaţie istorică şi ştiinţifică numai în măsura în care sînt legate cu procesul productiv — afectîndu-l sau fiind afectate de el. „Aşa cum omul primitiv trebuie să lupte cu natura pentru satisfacerea nevoilor lui, pentru conservarea şi reproducerea vieţii lui, tot aşa trebuie să lupte omul civilizat, în toate formele sociale, în toate modurile de producţie posibile. Pe măsură ce omul evoluează, acest imperiu al necesităţii naturale se lărgeşte, deoarece cresc trebuinţele lui; în acelaşi timp se dezvoltă şi forţele de producţie care satisfac aceste trebuinţe."[8] Aceasta este, pe scurt, viziunea lui Marx despre istoria omului.

Vederi similare sînt exprimate de Engels. Dezvoltarea forţelor de producţie moderne, scrie el, a creat pentru prima oară „...posibilitatea de a asigura tuturor membrilor societăţii... condiţii materiale de existenţă nu numai pe deplin îndestulătoare şi pe zi ce trece mai îmbelşugate, dar care să le garanteze şi o dezvoltare şi manifestare deplină şi liberă a aptitudinilor lor fizice şi spirituale"[9]. O dată cu aceasta devine posibilă libertatea, adică emanciparea de tirania trupului. „...prin aceasta omul se desparte... definitiv de regnul animal şi trece de la condiţii de existenţă animalice la condiţii cu adevărat omeneşti." Omul este în lanţuri atît timp cît este dominat

de economie; cînd „este înlăturată... dominaţia produsului asupra producătorului, ... [oamenii] devin pentru prima oară stăpînii conştienţi, adevăraţi ai naturii pentru că, şi în măsura în care, devin stăpînii propriei lor vieţi sociale... Abia din acest moment oamenii îşi vor făuri, pe deplin conştienţi, propria lor istorie... Este saltul omenirii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii."

Dacă vom compara acum versiunea istoricismului reprezentată de Marx cu cea a lui Mill, vom constata că economismul lui Marx poate să rezolve cu uşurinţă dificultatea despre care am arătat că este fatală psihologismului lui Mill. Am în vedere doctrina de-a dreptul monstruoasă a unui început al societăţii ce ar putea fi explicat în termeni psihologici — doctrină pe care am descris-o drept versiunea psihologistă a contractului social. Această idee nu are o paralelă în teoria lui Marx. Înlocuirea priorităţii psihologiei prin prioritatea economiei nu creează o dificultate analoagă, deoarece „economia" acoperă metabolismul uman, schimbul de substanţe dintre om şi natură. Problema dacă acest metabolism a fost dintotdeauna socialmente organizat, chiar şi în vremuri pre-umane, sau a fost odată dependent numai de individ, poate fi lăsată deschisă. Nu se presupune mai mult decît că ştiinţa societăţii trebuie să coincidă cu istoria dezvoltării condiţiilor economice ale societăţii, numite de obicei de către Marx „condiţiile de producţie".

De notat, în paranteză, că termenul marxist de „producţie" era cu siguranţă menit a fi utilizat într-un sens larg, astfel încît să acopere întreg procesul economic, inclusiv repartiţia şi consumul. Acestea din urmă însă n-au beneficiat niciodată de o mare atenţie din partea lui Marx şi a marxiştilor. Ei îşi concentrau atenţia cu precădere asupra producţiei în sensul restrîns al cuvîntului. Avem aici încă un exemplu de atitudine istorico-genetică naivă, încă o ilustrare a credinţei că ştiinţa nu trebuie să se ocupe decît de cauze, astfel că, pînă şi în sfera creaţiilor omeneşti, ea trebuie să se întrebe „Cine a făcut cutare lucru?" şi „Din ce l-a făcut?", nu „Cine-l va folosi?" şi „Pentru ce este făcut?"

III

Trecînd acum la critica şi evaluarea „materialismului istoric" al lui Marx, mai precis a părţii din el care a fost prezentată pînă aici, putem distinge două aspecte diferite. Primul este istoricismul, teza

că domeniul ştiinţelor sociale coincide cu cel al metodei istorice sau evoluţioniste şi îndeosebi cu profeţia istorică. Această teză trebuie, cred, să fie respinsă. Cel de-al doilea este economismul (sau „materialismul"), adică teza că organizarea economică a societăţii, organizarea schimbului nostru de substanţe cu natura, este fundamentală pentru toate instituţiile sociale şi în mod deosebit pentru dezvoltarea lor istorică. Această aserţiune este, cred, perfect valabilă, cît timp luăm termenul „fundamental" în sensul lui curent, vag, nefăcînd mare caz de el. Cu alte cuvinte, nu încape îndoială că practic toate studiile sociale, fie instituţionale sau istorice, pot avea de cîştigat dacă dau atenţie „condiţiilor economice" ale societăţii. Nici măcar istoria unei ştiinţe abstracte cum este matematica nu face excepţie.[10] În acest sens se poate spune că economismul lui Marx reprezintă un extrem de valoros pas înainte în metodele ştiinţei sociale.

Dar, cum spuneam adineauri, termenul de „fundamental" nu trebuie luat prea în serios. Fără îndoială că şi Marx gîndea aşa. Datorită formaţiei sale hegeliene, el a fost influenţat de vechea distincţie dintre „realitate" şi „aparenţă" şi de distincţia corespunzătoare dintre ceea ce e „esenţial" şi ceea ce e „accidental". El înclina să vadă propriul său amendament adus lui Hegel (şi Kant) în identificarea „realităţii" cu lumea materială[11] (incluzînd în aceasta metabolismul uman), iar a „aparenţei" cu lumea gîndurilor sau a ideilor. Astfel, toate gîndurile şi ideile ar urma să fie explicate reducîndu-le la realitatea esenţială subiacentă, adică la condiţiile economice. Cu siguranţă că această viziune filozofică nu este cu mult mai bună[12] decît orice altă formă a esenţialismului. Iar repercusiunile ei pe planul metodei trebuie să se soldeze cu o supralicitare a economicului. Căci, *deşi importanţa generală a economismului lui Marx nu poate fi supraestimată, este foarte uşor să fie supraestimată importanţa condiţiilor economice în oricare caz particular.* O oarecare cunoaştere a condiţiilor economice poate să contribuie considerabil, de exemplu, la o istorie a problemelor matematicii, dar o cunoaştere a înseşi problemelor matematicii este în acest scop cu mult mai importantă; există chiar posibilitatea de a scrie o foarte bună istorie a problemelor matematice fără nici o referire la „fundalul lor economic". (După opinia mea, „condiţiile economice" sau „relaţiile sociale" ale ştiinţei sînt teme în care se pot face uşor exagerări şi care pot să degenereze în platitudini.)

Acesta este însă doar un exemplu minor al primejdiei pe care o comportă supralicitarea economicului. El este adesea interpretat în

manieră globală drept doctrina potrivit căreia întreaga dezvoltare socială depinde de dezvoltarea condiţiilor economice şi îndeosebi de dezvoltarea mijloacelor fizice de producţie. Dar o atare doctrină este vizibil falsă. Există o interacţiune între condiţiile economice şi idei, nu doar o dependenţă unilaterală a acestora din urmă faţă de cele dintîi. Am putea susţine chiar că anumite „idei", cele ce formează cunoaşterea noastră, sînt mai fundamentale decît mijloacele materiale de producţie mai complexe, după cum se poate vedea din următorul considerent. Să ne imaginăm că sistemul nostru economic, inclusiv toate maşinile şi utilajele şi întreaga organizare socială, ar fi într-o bună zi nimicite, dar că s-ar păstra cunoştinţele tehnice şi ştiinţifice. Într-un asemenea caz este posibil, în principiu vorbind, ca nu peste multă vreme el să fie reclădit (pe o scară mai mică şi după ce mulţi vor fi murit de foame). Să ne imaginăm însă că ar dispărea *toate cunoştinţele* despre aceste lucruri în timp ce lucrurile materiale s-ar păstra. Situaţia descrisă ar fi echivalentă cu ceea ce s-ar întîmpla dacă un trib de sălbatici ar ocupa o ţară puternic industrializată, dar părăsită de locuitorii ei. Aceasta ar duce curînd la dispariţia completă a tuturor relicvelor materiale ale civilizaţiei.

Printr-un fel de ironie, marxismul însuşi oferă un exemplu care în mod clar infirmă economismul exagerat. *Ideea* lui Marx „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!" a fost de cea mai mare însemnătate pînă în ajunul Revoluţiei ruse şi a exercitat influenţă asupra condiţiilor economice. O dată cu revoluţia însă situaţia a devenit foarte dificilă, pentru simplul fapt că, după cum a recunoscut însuşi Lenin, nu existau nici un fel de alte idei constructive. (Vezi capitolul 13.) Atunci Lenin a avansat anumite idei noi ce ar putea fi rezumate în lozinca: „Comunismul este puterea Sovietelor plus electrificarea întregii ţări." Tocmai această nouă idee a devenit baza unei dezvoltări care a schimbat întreg fundalul economic şi material pe o şesime din suprafaţa planetei. În luptă cu împrejurări extrem de vitrege, au fost biruite nenumărate greutăţi materiale, s-au făcut nenumărate sacrificii materiale, pentru a schimba sau, mai curînd, pentru a edifica din nimic condiţiile producţiei. Iar forţa motrice a acestei dezvoltări a fost entuziasmul pentru o *idee*. Acest exemplu arată că în anumite împrejurări ideile pot să revoluţioneze condiţiile economice dintr-o ţară, în loc de a fi ele modelate de aceste condiţii. Folosind terminologia lui Marx, am putea spune că el a subestimat puterea imperiului libertăţii şi şansele acestuia de a cuceri imperiul necesităţii.

Contrastul izbitor dintre desfăşurarea Revoluţiei ruse şi teoria metafizică a lui Marx despre o realitate economică şi aparenţa ei ideologică se poate vedea cel mai bine din următoarele fragmente: „Atunci cînd cercetăm asemenea revoluţionări — scrie Marx — trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluţionarea materială a condiţiilor economice de producţie, care poate fi constatată cu precizie ştiinţifică, şi formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvînt formele ideologice, în care oamenii devin conştienţi de acest conflict...“[13] În viziunea lui Marx, ar fi zadarnică speranţa că s-ar putea realiza vreo schimbare importantă prin folosirea mijloacelor juridice sau politice; o *revoluţie politică* nu poate duce decît la înlocuirea unei garnituri de conducători prin alta — la o simplă înlocuire a persoanelor ce se află la cîrmă. Numai evoluţia esenţei subiacente, a realităţii economice, poate genera o schimbare esenţială sau reală — o *revoluţie socială*. Numai atunci cînd o asemenea revoluţie socială a devenit realitate, numai atunci poate avea o oarecare însemnătate revoluţia politică. Dar chiar şi în acest caz revoluţia politică este doar o expresie exterioară a schimbării esenţiale sau reale petrecute anterior. În concordanţă cu această teorie, Marx afirmă că orice revoluţie socială are loc în felul următor. Condiţiile materiale de producţie se dezvoltă şi se maturizează pînă cînd ajung în conflict cu relaţiile sociale şi juridice, în care nu mai încap şi care atunci pleznesc ca nişte haine prea strîmte. „Atunci începe o epocă de revoluţie socială“, scrie el. „O dată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluţionare a întregii uriaşe suprastructuri... Noi relaţii de producţie, superioare“ (în cadrul suprastructurii) „nu apar niciodată înainte ca în sînul vechii societăţi să se fi copt condiţiile materiale ale existenţei lor.“ Ţinînd cont de această aserţiune, este, cred, imposibil ca Revoluţia rusă să fie identificată cu revoluţia socială profetizată de Marx; între cele două nu există, în fapt, nici o asemănare.[14]

Am putea remarca, în această ordine de idei, că prietenul lui Marx, poetul H. Heine, gîndea cu totul altfel în aceste chestiuni. „Luaţi aminte, voi mîndri oameni de acţiune“, scrie el; „voi nu sînteţi decît instrumente inconştiente ale oamenilor gîndirii care, adesea într-o umilă izolare, v-au prescris sarcina voastră inevitabilă. Maximilian Robespierre nu a fost decît braţul lui Jean-Jacques Rousseau... (Ceva asemănător s-ar putea spune, pesemne, despre

relaţia dintre Lenin şi Marx.) Vedem că, în terminologia lui Marx, Heine era un idealist şi că aplica interpretarea sa idealistă a istoriei la Revoluţia franceză, care era unul din exemplele cele mai importante invocate de Marx în sprijinul economismului său şi care, într-adevăr, pare a nu se potrivi tocmai rău cu această doctrină, mai cu seamă dacă o comparăm acum cu Revoluţia rusă. În ciuda ereziei sale însă Heine a rămas prietenul lui Marx[16]; pentru că, în acele vremuri fericite, excomunicarea pentru erezie era încă lucru rar printre cei ce militau pentru societatea deschisă, iar toleranţa era încă tolerată.

Critica mea la adresa „materialismului istoric" al lui Marx nu trebuie, desigur, interpretată ca exprimînd vreo preferinţă pentru „idealismul" hegelian faţă de „materialismul" lui Marx; sper că am dat limpede de înţeles că în acest conflict dintre idealism şi materialism simpatiile mele sînt de partea lui Marx. Ceea ce vreau să arăt este că „interpretarea materialistă a istoriei" oferită de Marx, oricît ar fi de valoroasă, nu trebuie luată prea în serios; trebuie să o privim ca nefiind mai mult decît o foarte valoroasă sugestie ca lucrurile să fie examinate în relaţia pe care o au cu fundalul lor economic.

Capitolul 16
Clasele

Între variatele formulări ale „materialismului istoric" al lui Marx un loc important ocupă formularea sa (şi a lui Engels) după care „istoria tuturor societăţilor de pînă azi este istoria luptelor de clasă"[1]. Tendinţa acestei aserţiuni este clară. Ea implică ideea că istoria este pusă în mişcare şi soarta oamenilor este hotărîtă de războiul dintre clase şi nu de războiul dintre naţiuni (idee opusă vederilor lui Hegel şi ale majorităţii istoricilor). În explicarea cauzală a evoluţiilor istorice, inclusiv a războaielor naţionale, interesul de clasă trebuie să ia locul pretinsului interes naţional care, în realitate, nu este decît interesul clasei dominante a unei naţiuni. Dincolo şi mai presus de acestea însă lupta de clasă şi interesul de clasă sînt în măsură să explice fenomene pe care istoria tradiţională poate în genere să nici nu încerce să le explice. Un exemplu de asemenea fenomen, de mare însemnătate pentru teoria marxistă, este tendinţa istorică de creştere a productivităţii muncii. Chiar dacă se întîmplă să înregistreze o atare tendinţă, istoria tradiţională, ce-şi ia drept categorie fundamentală puterea militară, este total incapabilă să explice acest fenomen. Pe cînd interesul şi războiul de clasă pot, după Marx, să-l explice pe deplin; într-adevăr, o parte considerabilă a *Capitalului* este consacrată analizei mecanismului prin care, în perioada denumită de Marx „capitalism", aceste forţe generează o creştere a productivităţii.

Cum se leagă doctrina războiului de clasă cu doctrina instituţionalistă a autonomiei sociologiei, discutată în cele de mai sus[2]? La prima vedere ar putea să pară că aceste două doctrine se află în conflict făţiş, pentru că în doctrina războiului de clasă joacă un rol fundamental interesul de clasă, care este, aparent, un gen de *motiv*. Eu însă nu cred că există vreo inconsecvenţă serioasă în această parte a teoriei lui Marx. Aş spune chiar că nimeni nu l-a înţeles pe

Marx şi îndeosebi acea cucerire a sa majoră, antipsihologismul, dacă nu şi-a dat seama cum se împacă acesta din urmă cu teoria luptei de clasă. Nu trebuie să presupunem, cum fac marxiştii vulgari, că interesul de clasă se cuvine interpretat în manieră psihologică. Poate că există chiar în scrierile lui Marx un număr de pasaje care aduc întrucîtva a marxism vulgar, dar ori de cîte ori apelează în mod serios la ceva în genul interesului de clasă, Marx are în vedere ceva din domeniul sociologiei autonome şi nu o categorie psihologică. Are în vedere un lucru, o situaţie şi nu o stare de spirit, gîndul sau sentimentul de a fi interesat de un lucru. Este vorba pur şi simplu de lucrul, sau de instituţia socială, sau de situaţia avantajoasă a unei clase. Interesul unei clase este, pur şi simplu, tot ceea ce favorizează puterea sau prosperitatea ei.

După Marx, interesul de clasă în acest sens instituţional sau, dacă putem spune aşa, „obiectiv", exercită o influenţă hotărîtoare asupra spiritelor umane. Folosind jargonul hegelian, am spune că interesul obiectiv al unei clase devine conştient în spiritele subiective ale membrilor ei: el îi face interesaţi şi conştienţi de apartenenţa lor de clasă, determinîndu-i să acţioneze în consecinţă. Interesul de clasă ca situaţie socială instituţională sau obiectivă şi influenţa sa asupra spiritelor umane sînt descrise de Marx în maxima citată de mine mai înainte (la începutul capitolului 14): „Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa." Acestei maxime trebuie să-i adăugăm doar observaţia că locul pe care omul îl ocupă în societate, situaţia sa de clasă sînt, mai precis, cele ce, în viziunea marxistă, determină conştiinţa sa.

Marx oferă oarecare indicaţii privind modul în care se desfăşoară acest proces de determinare. După cum am aflat de la el în capitolul precedent, putem fi liberi numai în măsura în care ne emancipăm de procesul productiv. Acum vom afla însă că în nici una din societăţile de pînă acum n-am avut parte nici măcar de atîta libertate. Căci — întreabă el — cum am putea să ne emancipăm de procesul productiv? Numai punînd pe alţii să facă pentru noi muncile dezagreabile. Sîntem astfel siliţi să-i folosim pe alţi oameni ca mijloace pentru scopurile noastre; să-i înjosim. Putem cumpăra un grad mai înalt de libertate numai cu preţul înrobirii altor oameni, al scindării omenirii în *clase*; clasa dominantă dobîndeşte libertate pe seama clasei dominate, a sclavilor. O urmare a acestui fapt este însă că

membrii clasei dominante trebuie să-şi plătească libertatea cu preţul unui nou gen de aservire. Ei sînt *siliţi* să oprime pe cei pe care-i domină şi să lupte împotriva lor, dacă vor să-şi păstreze propria libertate şi propriul statut; sînt siliţi la aceasta, deoarece cine nu face aşa încetează să aparţină clasei dominante. Astfel, cîrmuitorii sînt determinaţi de situaţia lor de clasă; ei nu se pot smulge din relaţia lor socială cu cei cîrmuiţi; ei sînt legaţi de aceştia pentru că sînt legaţi de metabolismul social. În felul acesta, toţi — cîrmuitori şi supuşi — sînt prinşi într-o reţea şi siliţi să lupte unii împotriva altora. După Marx, tocmai această dependenţă, această determinare, plasează lupta de clasă în sfera de competenţă a metodei ştiinţifice şi a profeţiei istorice ştiinţifice; ea permite tratarea ştiinţifică a istoriei societăţii ca istorie a luptei de clasă. Această reţea socială în care clasele sînt prinse şi silite să lupte una împotriva alteia formează ceea ce marxismul numeşte structura economică a societăţii, sau sistemul social.

Potrivit acestei teorii, sistemele sociale sau sistemele de clasă se schimbă o dată cu condiţiile de producţie, fiindcă de aceste condiţii depinde modul în care cîrmuitorii pot să-i exploateze pe cîrmuiţi şi să-i ţină în frîu. Fiecărei perioade a dezvoltării economice îi corespunde un anumit sistem social, iar o perioadă istorică este caracterizată cel mai bine de sistemul ei social de clase; din acest motiv vorbim de „feudalism", „capitalism" etc. „Moara acţionată manual — scrie Marx[3] — vă dă o societate cu stăpîn feudal; cea acţionată cu aburi vă dă o societate cu capitalişti industriali." Relaţiile de clasă ce caracterizează sistemul social sînt independente de voinţa indivizilor. Astfel, sistemul social seamănă cu un uriaş angrenaj în care indivizii sînt prinşi şi striviţi. „În producţia socială a vieţii lor — scrie Marx[4] — oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor — relaţii de producţie —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor de producţie materiale. Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii", adică sistemul social.

Deşi posedă un gen de logică a sa, acest sistem social funcţionează orbeşte, nu raţional. Cei prinşi în angrenajul său sînt şi ei, în general, orbi — sau aproape orbi. Ei nu pot nici măcar să anticipeze unele din repercusiunile cele mai importante ale acţiunilor lor. Un om poate face imposibilă pentru mulţi procurarea unui produs altminteri disponibil în cantităţi mari; el poate cumpăra o cantitate

neînsemnată din acel produs, împiedicînd prin aceasta o uşoară scădere a preţului într-un moment critic. Altul, bun la suflet, poate să-şi împartă avutul, dar, contribuind astfel la o slăbire a luptei de clasă, poate provoca o întîrziere a eliberării celor asupriţi. Dat fiind că e imposibil să prevedem repercusiunile sociale mai îndepărtate ale acţiunilor noastre, dat fiind că sîntem toţi deopotrivă prinşi în reţea, nu putem încerca în mod serios să o dominăm. Din afară, evident că nu o putem influenţa; dar, orbi cum sîntem, nu putem nici măcar să întocmim vreun plan pentru a o ameliora dinlăuntru. Ingineria socială este imposibilă şi, deci, tehnologia socială este inutilă. Nu putem impune sistemului social interesele noastre; dimpotrivă, sistemul ne impune ceea ce ajungem să *credem* a fi interesele noastre. O face silindu-ne să acţionăm în conformitate cu interesul nostru de clasă. Ar fi zadarnic să blamezi individul, chiar şi pe „capitalistul" sau „burghezul" individual, pentru caracterul nedrept şi imoral al relaţiilor sociale, deoarece tocmai acest sistem de condiţii îl sileşte pe capitalist să acţioneze în felul în care o face. La fel de zadarnică este şi speranţa că împrejurările ar putea fi ameliorate făcîndu-i mai buni pe oameni; dimpotrivă, oamenii vor fi mai buni dacă sistemul în care trăiesc este mai bun. „Numai în măsura în care este capitalul personificat — scrie Marx[5] — capitalistul are o valoare istorică... Dar tot în aceeaşi măsură mobilul activităţii lui nu sînt valoarea de întrebuinţare şi consumul, ci valoarea de schimb şi sporirea ei" (adevărata lui misiune istorică). „Ca un fanatic al sporirii valorii, el constrînge implacabil omenirea la producţie pentru producţie... El este dominat, ca şi tezaurizatorul, de pasiunea oarbă de îmbogăţire. Ceea ce însă la tezaurizator apare ca o manie individuală este la capitalist efectul mecanismului social, în care nu este decît o rotiţă... Concurenţa impune fiecărui capitalist individual legile imanente ale modului de producţie capitalist ca legi coercitive exterioare. Ea îl sileşte să-şi sporească încontinuu capitalul pentru a-l conserva."

Aceasta este modalitatea în care, după Marx, sistemul social determină acţiunile individului; ale celui ce domină, ca şi ale celui dominat; ale capitalistului sau burghezului, ca şi ale proletarului. E o ilustrare a ceea ce a fost numit mai înainte „logica unei situaţii sociale". În mare măsură, toate acţiunile unui capitalist nu sînt „decît o funcţiune a capitalului, care găseşte în persoana lui voinţă şi conştiinţă", după cum se exprimă Marx[6] în stilul său hegelian.

Dar aceasta înseamnă că sistemul social determină şi modul lor de gîndire; pentru că gîndurile sau ideile sînt în parte *instrumente* ale acţiunilor, iar în parte — şi anume, dacă sînt proferate public — sînt un *gen* important de acţiune socială; pentru că în acest caz ele urmează în chip imediat să influenţeze acţiunile altor membri ai societăţii. Determinînd astfel gîndurile omeneşti, sistemul social şi îndeosebi „interesul obiectiv" al unei clase devine conştient în spiritele subiective ale membrilor săi (după cum am spus ceva mai sus, în jargonul hegelian[7]). Lupta de clasă, ca şi concurenţa dintre membrii aceleiaşi clase, reprezintă mijloacele prin care se realizează acest lucru.

Am văzut de ce sînt imposibile, în concepţia lui Marx, ingineria socială şi, drept urmare, o tehnologie socială: sînt imposibile deoarece lanţul dependenţei cauzale ne leagă de sistemul social, şi nu *viceversa*. Dar, cu toate că nu putem modifica după bunul nostru plac sistemul social[8], capitaliştii şi deopotrivă muncitorii contribuie vrînd-nevrînd la transformarea lui şi la eliberarea noastră definitivă de cătuşele lui. Constrîngînd „omenirea la producţie pentru producţie"[9], capitalistul împinge „la dezvoltarea forţelor de producţie sociale şi la crearea acelor condiţii materiale de producţie care constituie, numai ele, baza reală a unei forme superioare a societăţii, al cărei principiu fundamental să fie dezvoltarea deplină şi liberă a fiecărui individ". În acest fel, chiar şi membrii clasei capitaliste sînt siliţi să-şi joace rolul lor pe scena istoriei şi să înlesnească instaurarea în cele din urmă a socialismului.

Avînd în vedere chestiunile pe care urmează să le discutăm în continuare, e cazul să facem aici o observaţie de ordin lingvistic referitor la termenii marxişti traduşi în mod curent prin sintagmele „conştiinţă de clasă" şi „a avea conştiinţă de clasă". Termenii aceştia indică, înainte de toate, rezultatul procesului analizat mai sus, prin care situaţia de clasă obiectivă (interesul de clasă şi de asemenea lupta de clasă) dobîndeşte conştiinţă în mintea membrilor ei sau, pentru a exprima aceeaşi idee într-un limbaj mai puţin dependent de Hegel, al procesului prin care membrii unei clase devin conştienţi de situaţia lor de clasă. Prin aceasta ei ajung să cunoască nu numai locul lor, ci şi adevăratul lor interes de clasă. Dincolo de aceasta însă, cuvîntul german folosit de Marx sugerează ceva ce de obicei se pierde în traducere. Termenul este derivat din, şi trimite la un cuvînt german care a fost preluat în jargonul lui

Hegel. Deşi traducerea literală ar fi „conştient de sine", acest cuvînt are, chiar şi în uzul curent, mai degrabă sensul de a fi *conştient de propria valoare şi putere*, adică mîndru şi pe deplin sigur, chiar mulţumit de sine. Aşadar termenul înseamnă în germană nu numai „conştient de apartenenţa sa la o clasă", ci şi „satisfăcut sau mîndru de clasa sa" şi legat de ea prin conştiinţa unei solidarităţi necesare. Iată de ce Marx şi marxiştii îl aplică aproape exclusiv la muncitori şi aproape niciodată la „burghezie". Proletarul cu conştiinţă de clasă este muncitorul care nu numai că e conştient de situaţia sa de clasă, dar e şi mîndru de clasa sa, pe deplin pătruns de misiunea istorică a clasei sale, convins că lupta ei dîrză va duce la făurirea unei lumi mai bune.

De unde ştie că aşa se va întîmpla? O ştie pentru că, avînd conştiinţă de clasă, el nu poate fi decît marxist. Teoria marxistă însăşi şi profeţia ei ştiinţifică privind triumful socialismului fac parte integrantă din procesul istoric prin care situaţia de clasă „se ridică în lumina conştiinţei", fixîndu-se în mintea muncitorilor.

II

Critica mea la adresa teoriei claselor a lui Marx, întrucît priveşte factura ei istoricistă, merge pe aceeaşi linie ca în capitolul precedent. Formula „întreaga istorie este o istorie a luptei de clasă" este foarte valoroasă ca sugestie de a se da atenţie rolului important al luptei de clasă în sfera puterii politice ca şi în alte procese şi evenimente; sugestia e cu atît mai binevenită cu cît strălucita analiză făcută de Platon rolului jucat de lupta de clasă în istoria oraşelor-state greceşti a fost numai rareori valorificată în vremurile ce au urmat. Din nou însă cuvîntul „întreagă" din formularea lui Marx nu trebuie luat prea în serios. Nici măcar istoria litigiilor de clasă nu a fost întotdeauna, în istorie, luptă de clasă în sensul lui Marx, dacă ne gîndim la rolul important pe care l-au jucat disensiunile dinăuntrul claselor înseşi. Intr-adevăr, divergenţele de interese atît în sînul claselor dominante, cît şi în sînul celor dominate merg pînă acolo încît teoria claselor a lui Marx trebuie considerată drept o simplificare primejdioasă, chiar dacă admitem că opoziţia dintre bogaţi şi săraci este totdeauna de importanţă fundamentală. Una din marile teme ale istoriei medievale, lupta dintre papi şi împăraţi, e un

exemplu de dezbinare înăuntrul clasei dominante. Ar fi evident fals ca această dispută să fie interpretată ca fiind una dintre exploatatori şi exploataţi. (Fireşte, conceptul de „clasă“ al lui Marx ar putea fi lărgit astfel încît să acopere acest caz şi altele similare, iar conceptul de „istorie“ ar putea fi îngustat în aşa fel încît doctrina lui Marx să devină banal adevărată, o simplă tautologie; dar aceasta ar lipsi-o de orice însemnătate.)

Unul din pericolele pe care le ascunde formularea lui Marx este că, atunci cînd e luată prea în serios, ea îi împinge pe marxişti pe calea greşită de a interpreta toate conflictele politice drept lupte între exploatatori şi exploataţi (sau drept încercări de a masca „problema reală“, conflictul de clasă subiacent). Drept urmare, au existat marxişti, îndeosebi în Germania, care au interpretat un război cum a fost prima conflagraţie mondială ca fiind purtat între Puterile Centrale revoluţionare sau „proletare“ şi o alianţă de ţări conservatoare sau „bogate“ — gen de interpretare ce ar putea fi utilizat pentru a scuza orice agresiune. Aceasta e numai un exemplu privind pericolul ce-l comportă generalizarea istoricistă pripită a lui Marx.

Pe de altă parte, încercarea sa de a folosi „logica situaţiei de clasă“ pentru explicarea modului de funcţionare a instituţiilor sistemului industrial mi se pare admirabilă, în pofida anumitor exagerări şi a neglijării unor aspecte importante ale situaţiei: admirabilă, cel puţin, ca analiză sociologică a acelei faze a sistemului industrial pe care Marx o are în principal în vedere: sistemul „capitalismului neîngrădit“ (cum am să-l numesc[10]) de acum o sută de ani.

Capitolul 17

Sistemul juridic şi sistemul social

Sîntem acum gata să abordăm ceea ce probabil constituie punctul crucial al analizei noastre, ca şi al criticii noastre la adresa marxismului. Este vorba de teoria marxistă a statului şi — oricît de paradoxal ar putea să le sune unora — al neputinţei politicului.

I

Teoria statului a lui Marx poate fi înfăţişată combinînd rezultatele ultimelor două capitole. Sistemul juridic sau juridico-politic — sistemul instituţiilor de drept impuse de către stat — trebuie înţeles, după Marx, ca una din suprastructurile edificate pe fundamentul forţelor de producţie reale ale sistemului economic, ca o expresie a acestora; Marx vorbeşte[1] în acest sens de „suprastructurile juridică şi politică". Aceasta nu este, fireşte, singurul mod în care realitatea economică sau materială şi relaţiile dintre clasele ce-i corespund se manifestă în sfera ideologiilor şi ideilor. Un alt exemplu de astfel de suprastructură ar fi, potrivit vederilor marxiste, sistemul moral existent. Acesta, spre deosebire de sistemul juridic, nu este impus de puterea de stat, ci sancţionat de o ideologie creată şi controlată de către clasa dominantă. Diferenţa este, în linii mari, aceea dintre persuasiune şi forţă (cum ar fi spus Platon[2]); iar forţa este folosită de către stat, de către sistemul juridic sau politic. Acesta este, după cum se exprimă Engels[3], „o forţă de represiune specială" pentru constrîngerea supuşilor de către cîrmuitori. „Puterea politică — spune *Manifestul*[4] — este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia." Lenin dă şi el[5] o caracterizare similară: „După Marx, statul este un organ de *dominaţie* de clasă, un organ de asuprire a unei clase de către o altă clasă; el înseamnă crearea unei «ordini» care legalizează şi

statorniceşte această asuprire..." Pe scurt, statul este în fapt o parte a mecanismului prin care clasa dominantă îşi duce lupta sa. Înainte de a proceda la evidenţierea consecinţelor acestei viziuni despre stat, ar fi de semnalat că ea este în parte o teorie instituţională şi în parte una esenţialistă. Este instituţională în măsura în care Marx încearcă să determine ce funcţii practice îndeplinesc instituţiile juridice în viaţa socială. Dar este esenţialistă în măsura în care Marx nu investighează variatele scopuri cărora aceste instituţii le pot servi (sau ar putea fi puse să le servească), nici nu sugerează ce reforme instituţionale ar fi necesare spre a face ca statul să servească scopurilor pe care el, Marx, le-ar putea considera dezirabile. În loc să formuleze cerinţe şi propuneri privitor la funcţiile care ar dori să fie îndeplinite de către stat, de către instituţiile juridice sau de către guvern, el întreabă: „*Ce este* statul?"; adică încearcă să descopere funcţia *esenţială* a instituţiilor juridice. S-a arătat în cele de mai sus[6] că la o asemenea întrebare tipic esenţialistă nu se poate răspunde în mod satisfăcător; neîndoielnic însă că ea este în concordanţă cu abordarea esenţialistă şi metafizică a lui Marx, care interpretează sfera ideilor şi normelor drept aparenţa unei realităţi economice.

Care sînt consecinţele acestei teorii a statului? Cea mai importantă consecinţă este că nici o politică, nici un fel de instituţii juridice şi politice şi nici luptele politice nu pot fi vreodată de importanţă primordială. *Politica este neputincioasă.* Acţiunile politice nu pot modifica niciodată în chip decisiv realitatea economică. Principala, dacă nu unica, sarcină a oricărei activităţi politice inteligente este de a veghea ca schimbările învelişului juridico-politic să ţină pasul cu schimbările ce se produc în realitatea socială, adică în mijloacele de producţie şi în raporturile dintre clase; în felul acesta se pot evita dificultăţile ce apar inevitabil dacă politicul rămîne în urma acestor evoluţii. Cu alte cuvinte, evoluţiile politice ori sînt superficiale, cînd nu sînt condiţionate de realitatea mai profundă a sistemului social, în care caz sînt condamnate la insignifianţă, neputînd fi vreodată de un real folos celor asupriţi şi exploataţi; ori dau expresie unei schimbări din fundalul economic şi din situaţia de clasă, în care caz au caracterul unor erupţii vulcanice, al unor revoluţii complete care pot fi eventual prevăzute, fiind generate de sistemul social, iar ferocitatea lor poate fi atenuată prin non-rezistenţă faţă de forţele eruptive, dar nu pot fi nici cauzate nici suprimate prin acţiunea politică.

Aceste consecinţe arată şi ele unitatea sistemului de gîndire istoricist al lui Marx. Dacă ne gîndim însă că puţine mişcări au contribuit atît de mult ca marxismul la stimularea interesului pentru acţiunea politică, teoria neputinţei funciare a politicului ne apare întrucîtva paradoxală. (La această remarcă marxiştii ar putea, fireşte, să replice prin două argumente. Unul e că în teoria expusă acţiunea politică îşi *are* funcţia sa; căci chiar dacă partidul muncitoresc nu poate îmbunătăţi, prin acţiunile sale, situaţia maselor exploatate, lupta lui le trezeşte conştiinţa de clasă şi astfel le pregăteşte pentru revoluţie. Acesta ar fi argumentul aripii radicale. Celălalt argument, folosit de aripa moderată, spune că pot să existe perioade istorice, în care acţiunea politică poate fi direct eficientă, şi anume perioadele în care forţele celor două clase opuse sînt aproximativ în echilibru. În asemenea perioade efortul şi energia politice pot fi decisive în obţinerea de ameliorări semnificative pentru muncitori. — E clar că acest al doilea argument sacrifică unele din poziţiile fundamentale ale teoriei, dar fără a-şi da seama de aceasta şi deci fără a merge pînă la rădăcina lucrurilor.)

Merită observat că, potrivit teoriei marxiste, partidul muncitorilor nu prea are cum să facă greşeli politice importante, cîtă vreme continuă să joace rolul ce i s-a atribuit şi să susţină în mod energic revendicările muncitorilor. Pentru că greşelile politice nu pot afecta material situaţia de clasă existentă şi cu atît mai puţin realitatea economică de care, în ultimă instanţă, depinde totul.

O altă consecinţă importantă a teoriei este că, în principiu, orice guvernare, fie ea şi democratică, este o dictatură a clasei dominante asupra celei dominate. „Puterea de stat modernă, se spune în *Manifest*[7], nu este decît un comitet care administrează treburile obşteşti ale întregii clase burgheze." Potrivit acestei teorii, ceea ce noi numim democraţie nu e altceva decît o dictatură de clasă care întîmplător este mai convenabilă într-o anumită situaţie istorică. (Această doctrină nu se împacă prea bine cu teoria echilibrului între clase a aripii moderate, menţionată mai înainte.) Şi întocmai cum în capitalism statul este o dictatură a burgheziei, după revoluţie el va fi, la început, o dictatură a proletariatului. Dar acest stat proletar îşi pierde cu necesitate funcţia de îndată ce a fost înfrîntă rezistenţa vechii burghezii. Pentru că revoluţia proletară duce la o societate cu o singură clasă şi deci la

o societate fără clase, în care nu poate exista nici un fel de dictatură de clasă. Astfel, lipsit de orice funcţie, statul trebuie să înceteze de a mai exista. „*El dispare treptat*", cum a spus Engels[8].

II

Departe de mine gîndul de a apăra teoria statului a lui Marx. În particular, teoria sa privind neputinţa oricărei politici şi vederile sale despre democraţie mi se par a fi nu numai erori, ci erori fatale. Trebuie recunoscut însă că în spatele acestor teorii deopotrivă sumbre şi ingenioase stătea o experienţă sumbră şi deprimantă. Şi cu toate că Marx, după opinia mea, n-a izbutit să înţeleagă viitorul pe care dorise cu atîta ardoare să-l prevadă, mi se pare că pînă şi teoriile sale eronate sînt o dovadă a ascuţitei sale pătrunderi sociologice în condiţiile epocii sale, a invincibilului său umanitarism şi simţ al dreptăţii.

Teoria statului a lui Marx, în ciuda caracterului său abstract şi filozofic, oferă neîndoielnic o interpretare edificatoare a propriei sale perioade istorice. Nu e cu totul fără temei ideea sa că aşa-numita „revoluţie industrială" s-a desfăşurat la început în principal ca o revoluţie a „mijloacelor materiale de producţie, adică a maşinismului; că ea a dus, apoi, la o transformare a structurii de clasă a societăţii şi astfel la un nou sistem social; şi că revoluţiile politice şi alte transformări ale sistemului juridic au venit ca un al treilea pas. Deşi această interpretare marxistă a „apariţiei capitalismului" a fost contestată de istorici care au izbutit să scoată în evidenţă anumite rădăcini ideologice profunde ale lui (în privinţa cărora pare-se că nici Marx[9] nu era cu totul neavizat, deşi îi puteau submina teoria), nu încap multe îndoieli cu privire la valoarea interpretării marxiste, luată ca o primă aproximaţie, şi cu privire la serviciul adus în acest domeniu succesorilor săi. Şi chiar dacă unele din procesele studiate de Marx au fost în mod deliberat stimulate prin măsuri legislative, ba chiar au fost posibile numai graţie legislaţiei (după cum o spune însuşi Marx[10]), el a fost primul care a discutat despre influenţa proceselor economice şi a intereselor economice asupra legislaţiei şi despre funcţia măsurilor legislative ca arme în lupta dintre clase şi îndeosebi ca mijloace pentru crearea unei „suprapopulaţii" şi, o dată cu ea, a proletariatului industrial.

Multe pasaje din Marx arată clar că aceste observaţii i-au întărit convingerea că sistemul juridico-politic e o simplă „suprastructură"[11] a sistemului social, adică economic; teorie care, deşi experienţa de mai tîrziu a infirmat-o[12], nu numai că rămîne interesantă dar, aş spune, conţine şi un grăunte de adevăr.

Însă nu numai concepţia generală a lui Marx despre raporturile dintre sistemul politic şi cel economic a fost astfel influenţată de experienţa sa istorică; în mod deosebit viziunea sa despre liberalism şi democraţie, pe care le considera a nu fi decît văluri puse peste dictatura burgheziei, a oferit o interpretare a situaţiei din vremea sa ce părea cît se poate de îndreptăţită, fiind coroborată de o experienţă tristă. Căci Marx, mai ales în anii tinereţii sale, a trăit într-o perioadă de exploatare cum nu se poate mai nemiloasă şi neruşinată. Şi această exploatare neruşinată era apărată cu cinism de apologeţi făţarnici ce invocau principiul libertăţii umane, dreptul omului de a-şi hotărî singur soarta şi de a încheia liber orice contract pe care-l consideră avantajos pentru interesele sale.

Uzînd de sloganul „competiţiei libere şi egale pentru toţi", capitalismul neîngrădit din acea perioadă s-a împotrivit cu succes pînă în anul 1833 adoptării oricărei legislaţii a muncii şi apoi, încă mulţi ani, aplicării ei practice.[13] Urmările au fost o viaţă de deznădejde şi de mizerie cum azi ne e greu să ne închipuim. Exploatarea femeilor şi a copiilor genera în mod deosebit suferinţe incredibile. Iată cîteva exemple citate în *Capitalul* lui Marx: „Wilhelm Wood, de 9 ani, «avea 7 ani şi 10 luni cînd a început să muncească»... În fiecare zi a săptămînii vine la 6 dimineaţa şi termină pe la 9 seara..." „Prin urmare, muncă de cinsprezece ore pentru un copil de 7 ani!" exclamă un raport oficial[14] întocmit de Children's Employment Comission în 1863. Alţi copii erau siliţi să înceapă lucrul la ora 4 dimineaţa sau să lucreze toată noaptea pînă la 6 dimineaţa, şi nu puţine erau cazurile de copii în vîrstă de numai 6 ani siliţi la o muncă zilnică istovitoare de 15 ore. — „Mary Anne Walkley lucrase 26 1/2 ore fără întrerupere împreună cu alte 60 de fete, cîte 30 într-o încăpere... Dl Keys, medicul, chemat prea tîrziu la patul muribundei, a făcut în faţa «Coroner's Jury»-ului o depoziţie lapidară: «Mary Anne Walkley a murit din cauza orelor îndelungate de muncă într-un atelier supraaglomerat...». Pentru a-i servi medicului o lecţie de bună-cuviinţă, «Coroner's Jury» dimpotrivă, a stabilit că «Ea a murit de apoplexie, dar există motive de a ne teme că moartea ei ar

fi fost grăbită de munca excesivă într-un atelier supraaglomerat».“[15] Aceasta era condiţia clasei muncitoare chiar şi în 1863, cînd Marx scria *Capitalul*; protestul său înflăcărat împotriva acestor crime, care erau tolerate iar uneori chiar apărate, nu numai de economişti de profesie, ci şi de clerici, îi vor asigura pentru totdeauna un loc între eliberatorii omenirii.

Avînd în vedere astfel de experienţe, nu e cazul să ne mirăm că Marx nu punea prea mare preţ pe liberalism, iar în democraţia parlamentară nu vedea altceva decît o dictatură voalată a burgheziei. Şi că i-a fost uşor să interpreteze aceste fapte ca venind în sprijinul analizei făcute de el raportului dintre sistemul juridic şi sistemul social. Conform celui dintîi, egalitatea şi libertatea erau statuate, măcar cu aproximaţie. Dar ce însemna acest lucru în realitate! Într-adevăr, nu trebuie să-i facem o vină lui Marx pentru faptul de a fi subliniat că faptele economice sînt singurele „reale" şi că sistemul juridic poate fi o simplă suprastructură, o mască pentru această realitate şi un instrument al dominaţiei de clasă.

Opoziţia dintre sistemul juridic şi cel social este expusă cît se poate de clar în *Capitalul*. În una din părţile teoretice ale lucrării (de care ne vom ocupa mai pe larg în capitolul 20), Marx procedează la analiza sistemului economic capitalist utilizînd ipoteza simplificatoare şi idealizantă că sistemul juridic este perfect sub toate aspectele. Se presupune că libertatea, egalitatea în faţa legii, justiţia sînt garantate pentru toată lumea. Nu există clase privilegiate în faţa legii. Pe deasupra, el mai presupune că nici măcar în sfera economică nu există nici un fel de „furt"; presupune că pentru fiecare marfă se plăteşte „preţul corect“, inclusiv pentru forţa de muncă pe care proletarul o vinde capitalistului pe piaţa muncii. Preţul la toate aceste mărfuri este „corect“ în sensul că toate se vînd şi se cumpără la nivelul cantităţii medii de muncă necesare pentru reproducerea lor (sau, folosind terminologia lui Marx, ele sînt vîndute şi cumpărate la „valoarea“ lor reală[16]). De bună seamă, Marx ştie că aceasta e o suprasimplificare, pentru că în opinia sa muncitorii nu sînt mai niciodată trataţi atît de corect; cu alte cuvinte, ei sînt de obicei păcăliţi. Dar raţionînd pe baza acestor premise idealizate, el încearcă să arate că pînă şi într-un sistem juridic atît de impecabil, sistemul economic ar funcţiona în aşa fel încît muncitorii n-ar putea să se bucure de libertatea lor. Cu toată această „justiţie“, ei nu s-ar afla într-o situaţie cu mult mai bună

decît cea a sclavilor[17]. Pentru că dacă sînt săraci, ei nu pot decît să se vîndă pe ei înşişi, pe soţiile şi copiii lor pe piaţa muncii, pentru atît cît este necesar reproducerii forţei lor de muncă. Adică, pentru întreaga lor forţă de muncă, ei nu vor căpăta mai mult decît mijloacele de subzistenţă strict necesare. De unde se vede că exploatarea nu e un simplu jaf. Ea nu poate fi eliminată doar prin mijloace juridice. (Iar sloganul lui Proudhon „proprietatea e un furt" este mult prea superficial[18].)

Drept urmare, Marx a ajuns la concluzia că muncitorii nu-şi pot pune mari speranţe în ameliorarea unui sistem juridic care, după cum cunoaşte toată lumea, dă aceeaşi libertate celor bogaţi şi celor săraci de a dormi pe băncile din parcuri şi-i ameninţă în acelaşi fel cu pedeapsa dacă încearcă să trăiască „fără mijloace vizibile de subzistenţă". Pe această cale Marx a ajuns la ceea ce s-ar putea numi (în limbaj hegelian) distincţia dintre libertatea *formală* şi libertatea *materială*. Libertatea formală[19] sau juridică, deşi Marx nu o desconsideră nici pe ea, se dovedeşte insuficientă pentru a ne asigura acea libertate pe care el o socoteşte a fi ţinta dezvoltării istorice a omenirii. Cea care contează este libertatea reală, adică economică sau materială. Ea poate fi dobîndită numai printr-o emancipare egală de munca impusă de nevoi. Această emancipare „are drept premisă fundamentală reducerea zilei de muncă".

III

Ce ar trebui să spunem despre analiza lui Marx? Să acceptăm oare ideea că politica sau cadrul instituţiilor juridice sînt în mod intrinsec neputincioase să îndrepte o asemenea situaţie şi că numai o revoluţie socială completă, o schimbare totală a „sistemului social" poate fi de ajutor? Sau să-i credem pe susţinătorii unui sistem „capitalist" neîngrădit, care subliniază (pe bună dreptate, cred) imensele avantaje ce derivă din mecanismul pieţelor libere şi trag de aici concluzia că o piaţă a muncii cu adevărat liberă ar fi de maxim folos pentru toţi cei interesaţi?

Eu cred că nedreptatea şi caracterul inuman al „sistemului capitalist" neîngrădit descris de Marx sînt de necontestat; dar această situaţie poate fi interpretată prin prisma a ceea ce într-unul din capitolele anterioare[20] am numit *paradoxul libertăţii*. Libertatea, după cum am văzut, se autoanulează dacă este nelimitată. Libertatea neli-

mitată înseamnă că un ins puternic este liber să brutalizeze pe unul care e slab şi să-l lipsească pe acesta de libertatea lui. Iată motivul pentru care cerem ca statul să limiteze într-o anumită măsură libertatea, astfel ca libertatea fiecăruia să fie ocrotită de lege. Nimeni nu trebuie să fie la *cheremul* altora, dar toţi trebuie să aibă *dreptul* de a fi ocrotiţi de stat.

Cred că aceste consideraţii, gîndite iniţial cu aplicare la domeniul forţei brute, al intimidării fizice, trebuie aplicate şi domeniului economic. Chiar dacă statul apără pe cetăţenii săi de violenţa fizică (aşa cum face, în principiu, în sistemul capitalismului neîngrădit), el poate zădărnici atingerea scopurilor noastre dacă nu le apără de abuzul puterii economice. Într-un asemenea stat, cineva care e puternic din punct de vedere economic este încă liber să împileze pe cel economiceşte slab şi să-l lipsească de libertate. În aceste împrejurări libertatea economică nelimitată se poate autoanula întocmai ca şi libertatea fizică nelimitată, iar puterea economică poate fi aproape la fel de primejdioasă ca şi violenţa fizică; pentru că aceia care posedă un plus de hrană pot să-i silească pe cei înfometaţi la o robie „liber" acceptată, fără a folosi violenţa. Încît, presupunînd că statul îşi limitează activităţile la suprimarea violenţei (şi la ocrotirea proprietăţii), o minoritate puternică din punct de vedere economic poate în acest fel să exploateze majoritatea celor economiceşte slabi.

Dacă această analiză este corectă[21], e clar de ce natură este remediul. El trebuie să fie *politic*, similar celui pe care-l folosim împotriva violenţei fizice. Trebuie să construim instituţii sociale, impuse de puterea de stat, pentru ocrotirea celor economiceşte slabi faţă de cei economiceşte puternici. Statul trebuie să vegheze ca nimeni să nu încheie un contract inechitabil de teama inaniţiei sau a ruinei economice.

Aceasta, fireşte, înseamnă că principiul non-intervenţiei, al unui sistem economic neîngrădit, trebuie abandonat; dacă dorim salvgardarea libertăţii, trebuie să cerem ca politica libertăţii economice nelimitate să fie înlocuită prin intervenţia economică planificată a statului. Trebuie să cerem ca locul *capitalismului* neîngrădit să fie luat de un *intervenţionism economic*[22]. Or, tocmai asta s-a şi întîmplat. Sistemul economic descris şi criticat de Marx a încetat pretutindeni să mai existe. El a fost înlocuit, nu de un sistem în care statul începe să-şi piardă funcţiile şi drept urmare „să dea semne de dispariţie

treptată", ci de variate sisteme intervenţioniste, în care funcţiile statului în domeniul economic se extind cu mult dincolo de ocrotirea proprietăţii şi a „contractelor libere". (Despre această evoluţie vom discuta în capitolele următoare.)

IV

Punctul la care am ajuns l-aş caracteriza drept punctul central al analizei noastre. Abia aici începem să ne dăm seama de semnificaţia opoziţiei dintre istoricism şi ingineria socială şi de efectele ei asupra conduitei politice a prietenilor societăţii deschise.

Marxismul pretinde a fi mai mult decît o ştiinţă. El nu se rezumă la a face o profeţie istorică; ci pretinde să fie baza acţiunii politice practice. El critică societatea existentă şi susţine că se poate situa în fruntea mişcării spre o lume mai bună. Dar potrivit chiar teoriei lui Marx, noi nu putem modifica după bunul nostru plac realitatea economică, bunăoară prin reforme juridice. Politica nu poate face mai mult decît „să scurteze şi să uşureze durerile facerii".[23] Cred că acesta este un program politic extrem de sărac, sărăcia lui fiind o consecinţă a locului neimportant pe care îl atribuie puterii politice în ierarhia puterilor. Pentru că, după Marx, puterea reală rezidă în evoluţia mijloacelor de producţie; al doilea ca importanţă este sistemul relaţiilor de clasă economice; iar influenţa cel mai puţin importantă este cea a politicii.

Poziţia la care am ajuns noi în analiza de mai sus implică un punct de vedere diametral opus. Ea consideră fundamentală puterea politică. Conform acestui punct de vedere, puterea politică poate să controleze puterea economică. Aceasta înseamnă o lărgire imensă a cîmpului activităţilor politice. Ne putem întreba ce anume vrem să realizăm şi pe ce cale. Putem, de pildă, să elaborăm un program politic raţional pentru ocrotirea celor economiceşte slabi. Putem elabora legi care să limiteze exploatarea. Putem limita ziua de muncă. Putem face însă mult mai mult. Folosind instrumentul legii, putem crea pentru muncitori (sau, şi mai bine, pentru toţi cetăţenii) asigurări pentru invaliditate, şomaj şi de bătrîneţe. În felul acesta putem să împiedicăm asemenea forme de exploatare cum sînt cele bazate pe situaţia economică neajutorată a muncitorului, nevoit să consimtă la orice pentru a nu muri de foame. Iar cînd vom fi în

măsură să garantăm prin lege necesarul existenţial pentru orice persoană dispusă să muncească — şi nu văd nici un motiv care să ne împiedice să o facem — atunci ocrotirea libertăţii cetăţeanului faţă de teama şi intimidarea economică va fi aproape completă. Din acest punct de vedere, puterea politică este cheia ocrotirii economice. Puterea politică şi controlul ei înseamnă totul. Nu trebuie îngăduit puterii economice să o domine pe cea politică; dacă se dovedeşte necesar, ea trebuie combătută şi adusă sub control prin puterea politică.

Din punctul de vedere la care am ajuns, putem spune că atitudinea lui Marx de desconsiderare a puterii politice înseamnă nu numai lipsă de preocupare, din partea lui, pentru elaborarea unei teorii a celor mai importante mijloace potenţiale de îmbunătăţire a soartei celor economiceşte slabi, ci şi neglijarea celui mai mare pericol potenţial la adresa libertăţii umane. Credinţa sa naivă că într-o societate fără clase puterea de stat îşi va pierde funcţia şi va „dispărea treptat" arată foarte clar că el n-a sesizat niciodată paradoxul libertăţii şi n-a înţeles niciodată funcţia pe care puterea de stat ar putea şi ar trebui s-o îndeplinească, în slujba libertăţii şi a omenirii. (Această viziune a lui Marx stă totuşi mărturie faptului că el a fost, în ultimă instanţă, un individualist, în ciuda apelului său colectivist la conştiinţa de clasă.) În acest fel, punctul de vedere al lui Marx este analog credinţei liberale că singurul lucru de care avem nevoie este „egalitatea şanselor". De această egalitate avem, desigur, nevoie. Dar ea nu este suficientă. Ea nu ocroteşte pe cei ce sînt mai puţin dotaţi sau mai puţin brutali sau mai puţin norocoşi, ca să nu devină obiect de exploatare pentru cei mai dotaţi sau mai brutali sau mai norocoşi.

Mai mult chiar. Din punctul de vedere în care am ajuns, ceea ce marxiştii descriu peiorativ drept „libertate doar formală" devine baza pentru tot restul. Această „libertate doar formală", adică democraţia, dreptul poporului de a-i judeca şi demite pe guvernanţi, este singurul mijloc cunoscut prin care putem încerca să ne apărăm de abuzul puterii politice[24]; este controlul exercitat de cei cîrmuiţi asupra cîrmuitorilor. Şi cum puterea politică poate să o controleze pe cea economică, democraţia politică este de asemenea singurul mijloc de control al celor cîrmuiţi asupra puterii economice. În lipsa controlului democratic, nu văd nici un motiv ca vreun guvern să nu uzeze de puterea sa politică şi economică în scopuri ce n-au nimic de-a face cu ocrotirea şi libertatea cetăţenilor săi.

V

Marxiştii pierd din vedere rolul fundamental al „libertăţii formale“, considerînd că democraţia formală nu este suficientă şi că ar trebui suplimentată prin ceea ce ei numesc de obicei „democraţie economică“; o sintagmă vagă şi extrem de superficială, care ascunde faptul că „libertatea pur formală“ constituie singura garanţie a unei politici economice democratice.

Marx a descoperit însemnătatea puterii economice; şi e de înţeles că a exagerat statutul ei. El şi marxiştii văd puterea economică pretutindeni. Argumentul lor sună aşa: cine deţine banii deţine şi puterea; pentru că la nevoie poate să cumpere arme şi chiar inşi care să le mînuiască. Dar argumentul acesta este circular. In fapt, el conţine presupoziţia că omul care posedă arma deţine puterea. Iar dacă cel care posedă arma devine conştient de acest lucru, s-ar putea ca peste puţină vreme să posede şi arma şi banii. Dar în condiţiile capitalismului neîngrădit argumentul lui Marx se aplică, într-o anumită măsură; pentru că un regim care creează instituţii pentru controlul armelor şi al tîlharilor dar nu şi al puterii banului poate lesne să ajungă sub influenţa acestei puteri. Într-un asemenea stat ar putea să domnească un gangsterism necontrolat al bogăţiei. Cred însă că Marx însuşi ar fi fost primul gata să admită că acest lucru nu este valabil pentru toate statele; că au existat în istorie epoci cînd, de exemplu, orice exploatare era jaf, bazat direct pe puterea pumnului înarmat. Iar astăzi sînt puţini la număr cei ce susţin punctul de vedere naiv că „progresul istoriei“ a pus capăt pentru totdeauna acestor modalităţi mai directe de exploatare a oamenilor şi că, o dată dobîndită libertatea formală, este cu neputinţă să mai cădem sub domnia unor asemenea forme primitive de exploatare.

Aceste consideraţii ar putea fi suficiente pentru respingerea doctrinei dogmatice că puterea economică este mai fundamentală decît puterea fizică sau decît cea de stat. Se pot face însă şi alte consideraţii. După cum au subliniat pe bună dreptate diferiţi autori (printre care Bertrand Russell şi Walter Lippmann[25]), numai intervenţia activă a statului — apărarea proprietăţii prin legi susţinute de pedepse fizice — face din avere o sursă potenţială de putere; căci în lipsa acestei intervenţii oricine s-ar putea pomeni în scurt timp fără avere. Puterea economică depinde, aşadar, în întregime de puterea politică şi de cea fizică. Russell citează exemple istorice care ilustrează această dependenţă şi uneori chiar neajutorare a bogăţiei.

„Puterea economică în cadrul statului — scrie el [26] —, deşi derivă în cele din urmă din lege şi din opinia publică, cîştigă lesne o anumită independenţă. Ea poate influenţa legea prin corupţie, iar prin propagandă poate influenţa opinia publică. Ea poate impune politicienilor obligaţii care să le stînjenească libertatea. Poate ameninţa să provoace o criză financiară. *Posibilităţile ei au totuşi limite foarte precise.* Cezar, pentru a ajunge la putere, a fost ajutat de creditori, care n-aveau nici o speranţă de a-şi recupera banii, decît prin izbînda lui; dar o dată ce a izbîndit, el s-a simţit destul de puternic pentru a nu-i mai băga în seamă. Carol al V-lea a împrumutat de la Fugger-i banii de care avea nevoie ca să cumpere titlul de Împărat, dar o dată ajuns Împărat, şi-a rîs de ei şi Fugger-ii au pierdut banii daţi cu împrumut."

Dogma că puterea economică stă la originea tuturor relelor trebuie părăsită. Locul ei trebuie să-l ia înţelegerea pericolelor pe care le comportă *orice* formă de putere necontrolată. Banii ca atare nu reprezintă un pericol deosebit. Ei devin periculoşi numai dacă pot să cumpere puterea, fie direct, fie prin înrobirea celor economiceşte slabi, siliţi să se vîndă pentru a putea trăi.

În aceste chestiuni ar trebui, într-un fel, să gîndim mai materialist chiar decît a făcut-o Marx. Trebuie să înţelegem că problema politică centrală o constituie controlul asupra puterii fizice şi a exploatării fizice. Pentru a institui acest control, trebuie să asigurăm „libertatea pur formală". O dată realizat acest lucru şi o dată ce vom fi învăţat să folosim această libertate pentru a ţine sub control puterea politică, totul va depinde de noi. Atunci nu vom mai avea de ce să dăm vina pe altcineva nici să clamăm împotriva siniştrilor demoni economici din culise. Pentru că în condiţii de democraţie noi deţinem cheile controlului asupra demonilor, putînd să-i îmblînzim. Trebuie să înţelegem bine acest lucru şi să folosim cheile: trebuie să edificăm instituţii pentru controlul democratic al puterii economice şi pentru a ne apăra de exploatarea economică.

Marxiştii au făcut mult caz de posibilitatea cumpărării voturilor, fie direct, fie prin subvenţionarea propagandei. Privind însă lucrurile mai de aproape, se va vedea că avem de-a face aici cu un bun exemplu al situaţiei de putere politică pe care am analizat-o mai sus. O dată ce am dobîndit libertatea formală, putem contracara practica cumpărării voturilor sub orice formă a ei. Există legi ce limitează cheltuielile pentru propagandă electorală şi nu depinde

decît de noi să adoptăm legi mai severe de acest fel.[27] Sistemul juridic poate să devină un instrument puternic menit să ne ocrotească. În plus, putem influenţa opinia publică şi putem insista pentru impunerea unui cod moral mult mai exigent în viaţa politică. Putem face toate acestea; dar mai întîi trebuie să realizăm că acest gen de inginerie socială reprezintă obiectivul nostru, că stă în puterea noastră şi că nu trebuie să aşteptăm ca seismele economice să producă pentru noi în mod miraculos o nouă lume economică, socotind că nouă nu ne rămîne decît să dezvăluim această lume nouă, să dăm jos vechiul acoperămînt politic.

VI

Fireşte că în practică marxiştii nu s-au bizuit niciodată în întregime pe doctrina neputinţei puterii politice. În măsura în care li se ivea o posibilitate de a acţiona sau de a plănui o acţiune, ei porneau, la fel ca toată lumea, de la premisa că puterea politică poate fi folosită pentru a controla puterea economică. Însă planurile şi acţiunile lor nu s-au bazat niciodată pe o clară reconsiderare a teoriei lor originare şi nici pe o viziune bine elaborată asupra acestei probleme fundamentale a oricărei politici: cum să fie controlat controlorul, cum să fie preîntîmpinată primejdioasa acumulare a puterii întruchipate în stat. Ei n-au înţeles niciodată întreaga însemnătate a democraţiei ca singurul mijloc de dobîndire a acestui control.

Ca urmare, ei n-au înţeles niciodată pericolul pe care-l comportă politica de amplificare a puterii statului. Cu toate că au abandonat mai mult su mai puţin conştient doctrina neputinţei politicului, ei au păstrat ideea că puterea de stat nu constituie o problemă importantă şi că ea este nocivă numai dacă se află în mîinile burgheziei. N-au înţeles că *orice* putere este periculoasă, cea politică nu mai puţin decît cea economică. Aşa se face că au păstrat formula dictaturii proletariatului. N-au înţeles principiul (vezi cap. 8) că marea politică trebuie să fie instituţională şi nu personală; iar cînd au preconizat lărgirea puterilor statului (în contrast cu viziunea lui Marx despre stat), nu s-au gîndit niciodată că aceste puteri extinse ar putea încăpea într-o bună zi pe mîinile unor persoane nepotrivite. Aceasta explică în parte faptul că, în măsura în care au luat ulterior în consi-

derare problema intervenţiei statului, ei s-au gîndit să investească statul cu puteri practic nelimitate pe tărîm economic. Ei au păstrat credinţa holistă şi utopică a lui Marx că numai un „sistem social" cu totul nou poate ameliora situaţia.

Am criticat în unul din capitolele precedente (cap. 9) această atitudine utopică şi romantică faţă de ingineria socială. Aici însă vreau să adaug că intervenţia economică, chiar şi metodele graduale preconizate aici, vor tinde să sporească puterea statului. De aceea intervenţionismul e un lucru extrem de primejdios. Acesta nu e un argument decisiv împotriva lui: puterea de stat va rămîne întotdeauna, inevitabil, un rău primejdios, deşi necesar. Dar trebuie să fie un avertisment că dacă vigilenţa noastră scade şi dacă, pe măsură ce investim statul cu mai multă putere prin „planificare" intervenţionistă, nu întărim în acelaşi timp instituţiile noastre democratice, s-ar putea să ne pierdem libertatea. Iar o dată cu pierderea libertăţii, tot restul e pierdut, inclusiv „planificarea". Căci de ce s-ar mai sinchisi cineva de înfăptuirea planurilor destinate bunăstării poporului dacă poporul n-are puterea de a le impune? Numai libertatea poate asigura siguranţa.

Vedem astfel că există nu numai un paradox al libertăţii, ci şi unul al planificării de stat. Planificarea excesivă, investirea statului cu prea multă putere duce la pierderea libertăţii, ceea ce înseamnă şi sfîrşitul planificării.

Astfel de consideraţii ne readuc la pledoaria pe care am dezvoltat-o mai înainte în favoarea metodelor graduale de inginerie socială şi împotriva metodelor utopice sau holiste. Şi ne readuc, de asemenea, la cerinţa, formulată acolo, de a gîndi măsuri pentru combaterea unor rele concrete, şi nu măsuri de statornicire a unui bine ideal. Intervenţia statului trebuie limitată la ceea ce e realmente necesar pentru apărarea libertăţii.

Nu este însă suficient să se spună că soluţia noastră trebuie să fie una minimală; că trebuie să fie precaută; că nu trebuie să investim statul cu mai multă putere decît este necesar pentru apărarea libertăţii. Aceste remarci pot să ridice probleme, dar nu arată drumul spre o soluţie. Se prea poate, de altfel, să nici nu existe vreo soluţie, iar dobîndirea de noi puteri economice de către stat — puteri ce, în comparaţie cu cele ale cetăţenilor, sînt totdeauna primejdios de mari — să-l facă irezistibil. Deocamdată noi n-am arătat nici că libertatea poate fi păstrată, şi nici în ce fel.

În această situaţie ar putea fi util să ne amintim de consideraţiile făcute în capitolul 7 privitor la problema controlului puterii politice şi la paradoxul libertăţii.

VII

Am trasat acolo distincţia importantă dintre persoane şi instituţii. Şi am relevat că în timp ce o problemă politică curentă poate să reclame o soluţie personală, orice politică pe termen lung — şi în special orice politică democratică pe termen lung — trebuie gîndită în termeni de instituţii impersonale. În particular, am relevat că problema controlului asupra guvernanţilor şi a îngrădirii puterilor lor este în principal o problemă instituţională — pe scurt, este problema conceperii unor instituţii capabile să împiedice pînă şi nişte răi guvernanţi să aducă prea multe prejudicii.

Consideraţii similare se pot face în problema controlului asupra puterii economice a statului. Lucrul de care trebuie să ne ferim este creşterea puterii guvernanţilor. Trebuie să ne punem la adăpost de arbitrariul persoanelor. Anume tipuri de instituţii pot să confere unei persoane puteri arbitrare; alte tipuri însă vor refuza acelei persoane asemenea puteri.

Dacă privim din acest punct de vedere legislaţia actuală a muncii, vom găsi în ea ambele tipuri de instituţii. Multe din prevederile ei adaugă foarte puţină putere organelor executive ale statului. Este, desigur, în principiu posibil ca legile împotriva muncii copiilor, de exemplu, să fie abuziv folosite de un funcţionar public pentru a intimida şi domina pe un cetăţean nevinovat. Dar asemenea pericole nu par deloc grave în comparaţie cu cele inerente unei legislaţii ce conferă guvernanţilor puteri discreţionare, cum este, de pildă, aceea de a dirija forţa de muncă.[28] Tot aşa, o lege ce prevede ca, dacă un cetăţean nu-şi foloseşte în mod adecvat proprietatea, aceasta să-i fie confiscată este incomparabil mai puţin periculoasă decît o lege ce dă guvernanţilor sau slujbaşilor statului puteri discreţionare de a rechiziţiona proprietăţile cetăţenilor.

Ajungem astfel să facem distincţie între două metode total diferite[29] de realizare a intervenţiei statului. Prima constă în elaborarea unui „cadru juridic“ de instituţii protectoare (legi ce limitează puterile proprietarului unui animal sau ale unui proprietar de pămînt, spre exemplu). Cea de a doua constă în a împuternici organele

statului să acţioneze — între anumite limite — aşa cum găsesc ele de cuviinţă în vederea atingerii obiectivelor stabilite pentru moment de către cei ce guvernează. Am putea descrie prima procedură drept intervenţie „instituţională" sau „indirectă", iar pe cea de a doua drept intervenţie „personală" sau „directă". (Există, bineînţeles, şi cazuri intermediare.)

Nu încape nici o îndoială, din punctul de vedere al controlului democratic, care din cele două metode este preferabilă. Politica ce se recomandă de la sine pentru orice intervenţie democratică este de a se folosi ori de cîte ori este posibil de prima metodă, restrîngînd folosirea celei de a doua la cazurile pentru care prima este inadecvată. (Asemenea cazuri există. Exemplul clasic este în Anglia bugetul — expresie a dorinţei ministrului de finanţe şi a simţului său de echitate şi dreptate. Şi este în principiu posibil, deşi extrem de indezirabil, să se dovedească necesar ca şi o măsură de contracarare a crizelor economice să aibă un caracter similar.)

Din punctul de vedere al ingineriei sociale graduale, deosebirea dintre cele două metode este de foarte mare însemnătate. Numai prima metodă, cea instituţională, face posibilă efectuarea de ajustări în lumina discuţiei şi a experienţei. Numai ea face posibilă aplicarea metodei încercărilor şi erorilor la acţiunile noastre politice. Este o metodă aplicabilă pe termen lung; totuşi cadrul juridic permanent poate fi schimbat încetul cu încetul, ţinînd seama de eventualitatea unor consecinţe neprevăzute sau nedorite, de schimbările intervenite în alte părţi ale lui etc. Numai această metodă ne permite să aflăm, prin experienţă şi analiză, ce am realizat în fapt atunci cînd am intervenit avînd în minte un anumit scop. Deciziile discreţionare ale guvernanţilor sau ale funcţionarilor publici ies din perimetrul acestor metode raţionale. Ele sînt decizii pe termen scurt, tranzitorii, schimbătoare de la o zi la alta sau, în cel mai bun caz, de la un an la altul. De regulă (bugetul fiind marea excepţie) ele nici nu pot fi măcar discutate public, atît pentru că lipseşte informaţia necesară, cît şi pentru că principiile după care a fost luată decizia sînt obscure. Dacă asemenea principii în genere există, ele de obicei nu sînt instituţionalizate, ci fac parte dintr-o tradiţie departamentală internă.

Dar nu numai în acest sens poate fi numită raţională prima metodă, şi iraţională cea de a doua. Ele pot fi calificate aşa şi într-un sens total diferit şi extrem de important. Cadrul juridic poate fi

cunoscut şi înţeles de către cetăţeanul individual; şi trebuie astfel formulat, încît să fie inteligibil. Funcţionarea sa este previzibilă. El introduce un factor de certitudine şi siguranţă în viaţa socială. Cînd suferă modificări, se pot acorda, pe timpul unei perioade de tranziţie, despăgubiri acelor indivizi care şi-au făcut planurile mizînd pe constanţa lui.

Dimpotrivă, metoda intervenţiei personale nu poate să nu introducă în viaţa socială un element crescînd de imprevizibilitate, alimentînd prin aceasta sentimentul că viaţa socială este iraţională şi nesigură. O dată acceptată ca metodă, folosirea puterilor discreţionare e susceptibilă de amplificare rapidă, fiindcă se vor dovedi necesare ajustări, iar ajustările la deciziile discreţionare pe termen scurt nu prea pot fi realizate cu mijloace instituţionale. Această tendinţă va spori inevitabil iraţionalitatea sistemului, creînd multora impresia că din culise acţionează forţe ascunse şi predispunîndu-i astfel să îmbrăţişeze teoria conspiraţională a societăţii, cu toate consecinţele ei — prigoana ereticilor şi ostilitatea naţională, socială şi de clasă.

În ciuda tuturor acestor considerente, politica firească de a prefera oriunde e posibil metoda instituţională este departe de a fi general acceptată. Presupun că există două motive ale neacceptării ei. Unul e că este nevoie de o anumită detaşare pentru a aborda obiectivul pe termen lung al reelaborării „cadrului juridic". Guvernele însă vieţuiesc de azi pe mîine, iar puterile discreţionare se potrivesc cu acest stil de viaţă, nemaipunînd la socoteală faptul că guvernanţilor le plac aceste puteri şi pentru felul cum sînt ele în sine. Cel mai important motiv este însă, neîndoielnic, neînţelegerea semnificaţiei deosebirii dintre cele două metode. Calea spre înţelegerea ei este barată de discipolii lui Platon, Hegel şi Marx. Ei nu vor pricepe niciodată că vechea întrebare „Cine trebuie să fie guvernanţii?“ se cere înlocuită de întrebarea mai realistă „Cum pot fi ţinuţi guvernanţii sub control?“

VIII

Dacă ne uităm retrospectiv la teoria lui Marx privind neputinţa politicului şi puterea forţelor istorice, trebuie să recunoaştem că ea se prezintă ca un edificiu impunător. Ea este rezultatul direct al metodei lui sociologice; al istoricismului său economic, al doctrinei că dezvoltarea sistemului economic, sau a metabolismului omului,

statului să acţioneze — între anumite limite — aşa cum găsesc ele de cuviinţă în vederea atingerii obiectivelor stabilite pentru moment de către cei ce guvernează. Am putea descrie prima procedură drept intervenţie „instituţională" sau „indirectă", iar pe cea de a doua drept intervenţie „personală" sau „directă". (Există, bineînţeles, şi cazuri intermediare.)

Nu încape nici o îndoială, din punctul de vedere al controlului democratic, care din cele două metode este preferabilă. Politica ce se recomandă de la sine pentru orice intervenţie democratică este de a se folosi ori de cîte ori este posibil de prima metodă, restrîngînd folosirea celei de a doua la cazurile pentru care prima este inadecvată. (Asemenea cazuri există. Exemplul clasic este în Anglia bugetul — expresie a dorinţei ministrului de finanţe şi a simţului său de echitate şi dreptate. Şi este în principiu posibil, deşi extrem de indezirabil, să se dovedească necesar ca şi o măsură de contracarare a crizelor economice să aibă un caracter similar.)

Din punctul de vedere al ingineriei sociale graduale, deosebirea dintre cele două metode este de foarte mare însemnătate. Numai prima metodă, cea instituţională, face posibilă efectuarea de ajustări în lumina discuţiei şi a experienţei. Numai ea face posibilă aplicarea metodei încercărilor şi erorilor la acţiunile noastre politice. Este o metodă aplicabilă pe termen lung; totuşi cadrul juridic permanent poate fi schimbat încetul cu încetul, ţinînd seama de eventualitatea unor consecinţe neprevăzute sau nedorite, de schimbările intervenite în alte părţi ale lui etc. Numai această metodă ne permite să aflăm, prin experienţă şi analiză, ce am realizat în fapt atunci cînd am intervenit avînd în minte un anumit scop. Deciziile discreţionare ale guvernanţilor sau ale funcţionarilor publici ies din perimetrul acestor metode raţionale. Ele sînt decizii pe termen scurt, tranzitorii, schimbătoare de la o zi la alta sau, în cel mai bun caz, de la un an la altul. De regulă (bugetul fiind marea excepţie) ele nici nu pot fi măcar discutate public, atît pentru că lipseşte informaţia necesară, cît şi pentru că principiile după care a fost luată decizia sînt obscure. Dacă asemenea principii în genere există, ele de obicei nu sînt instituţionalizate, ci fac parte dintr-o tradiţie departamentală internă.

Dar nu numai în acest sens poate fi numită raţională prima metodă, şi iraţională cea de a doua. Ele pot fi calificate aşa şi într-un sens total diferit şi extrem de important. Cadrul juridic poate fi

cunoscut şi înţeles de către cetăţeanul individual; şi trebuie astfel formulat, încît să fie inteligibil. Funcţionarea sa este previzibilă. El introduce un factor de certitudine şi siguranţă în viaţa socială. Cînd suferă modificări, se pot acorda, pe timpul unei perioade de tranziţie, despăgubiri acelor indivizi care şi-au făcut planurile mizînd pe constanţa lui.

Dimpotrivă, metoda intervenţiei personale nu poate să nu introducă în viaţa socială un element crescînd de imprevizibilitate, alimentînd prin aceasta sentimentul că viaţa socială este iraţională şi nesigură. O dată acceptată ca metodă, folosirea puterilor discreţionare e susceptibilă de amplificare rapidă, fiindcă se vor dovedi necesare ajustări, iar ajustările la deciziile discreţionare pe termen scurt nu prea pot fi realizate cu mijloace instituţionale. Această tendinţă va spori inevitabil iraţionalitatea sistemului, creînd multora impresia că din culise acţionează forţe ascunse şi predispunîndu-i astfel să îmbrăţişeze teoria conspiraţională a societăţii, cu toate consecinţele ei — prigoana ereticilor şi ostilitatea naţională, socială şi de clasă.

În ciuda tuturor acestor considerente, politica firească de a prefera oriunde e posibil metoda instituţională este departe de a fi general acceptată. Presupun că există două motive ale neacceptării ei. Unul e că este nevoie de o anumită detaşare pentru a aborda obiectivul pe termen lung al reelaborării „cadrului juridic". Guvernele însă vieţuiesc de azi pe mîine, iar puterile discreţionare se potrivesc cu acest stil de viaţă, nemaipunînd la socoteală faptul că guvernanţilor le plac aceste puteri şi pentru felul cum sînt ele în sine. Cel mai important motiv este însă, neîndoielnic, neînţelegerea semnificaţiei deosebirii dintre cele două metode. Calea spre înţelegerea ei este barată de discipolii lui Platon, Hegel şi Marx. Ei nu vor pricepe niciodată că vechea întrebare „Cine trebuie să fie guvernanţii?" se cere înlocuită de întrebarea mai realistă „Cum pot fi ţinuţi guvernanţii sub control?"

VIII

Dacă ne uităm retrospectiv la teoria lui Marx privind neputinţa politicului şi puterea forţelor istorice, trebuie să recunoaştem că ea se prezintă ca un edificiu impunător. Ea este rezultatul direct al metodei lui sociologice; al istoricismului său economic, al doctrinei că dezvoltarea sistemului economic, sau a metabolismului omului,

determină dezvoltarea socială şi politică a acestuia. Experienţa epocii sale, indignarea lui umanitară şi nevoia sa de a aduce celor năpăstuiţi consolarea unei profeţii, speranţa sau chiar certitudinea că vor învinge, toate acestea sînt reunite într-un grandios sistem filozofic, comparabil cu sistemele holiste ale lui Platon şi Hegel, sau chiar superior acestora. Numai întîmplării că Marx n-a fost un reacţionar i se datorează faptul că istoria filozofiei îi acordă atît de puţină atenţie şi îl consideră în principal drept un propagandist. Un recenzent al *Capitalului* a scris: „La prima vedere... Marx este filozoful cel mai idealist, şi anume în sensul german, adică în sensul rău al cuvîntului. În fapt însă el este infinit mai realist decît toţi predecesorii săi..."[30] Acest recenzent a pus punctul pe „i". Marx a fost ultimul dintre constructorii de mari sisteme holiste. Trebuie să lăsăm lucrurile aşa şi să nu oferim în locul sistemului său un alt Mare Sistem. Nu de holism avem nevoie; ci de inginerie socială graduală.

Cu aceasta închei analiza critică a filozofiei *metodei* preconizată de Marx pentru ştiinţa socială, a determinismului său economic ca şi a istoricismului său profetic. Testul final pentru o metodă trebuie să-l reprezinte, însă, rezultatele ei practice. Voi proceda, de aceea, în continuare, la o examinare detaliată a principalului rezultat al metodei sale — profeţia înfăptuirii iminente a societăţii fără clase.

PROFEŢIA LUI MARX

Capitolul 18
Trecerea la socialism

I

Istoricismul economic este metoda aplicată de Marx în analiza schimbărilor iminente din societatea noastră. În viziunea sa, fiecare sistem social în parte se autodistruge în mod inevitabil, din simplul motiv că în mod necesar creează forţele care produc următoarea perioadă istorică. O analiză suficient de pătrunzătoare a sistemului feudal, întreprinsă cu puţin înainte de revoluţia industrială, ar fi putut conduce la descoperirea forţelor ce se pregăteau să distrugă feudalismul şi la predicţia celor mai importante caracteristici ale perioadei ce avea să urmeze — capitalismul. În mod similar, analiza dezvoltării capitalismului ne-ar putea permite să recunoaştem forţele ce lucrează la nimicirea lui şi să prezicem cele mai importante caracteristici ale noii perioade istorice ce ne stă în faţă. Căci nu există vreun motiv de a crede că, dintre toate sistemele sociale, capitalismul va dăinui veşnic. Dimpotrivă, condiţiile materiale de producţie şi, o dată cu ele, modurile de viaţă ale oamenilor, n-au cunoscut niciodată schimbări atît de rapide ca în condiţiile capitalismului. Schimbîndu-şi astfel propriile temelii, capitalismul nu poate să nu se transforme el însuşi şi să nu producă o nouă perioadă în istoria omenirii.

Potrivit metodei lui Marx, despre ale cărei principii am discutat în cele de mai sus, forţele fundamentale sau esenţiale[1] care vor nimici sau transforma capitalismul trebuie căutate în evoluţia mijloacelor materiale de producţie. O dată descoperite aceste forţe fundamentale, se poate urmări influenţa lor asupra relaţiilor sociale dintre clase, ca şi asupra sistemelor juridic şi politic.

Analiza forţelor economice fundamentale şi a tendinţelor istorice de autosuprimare ale perioadei numită de el „capitalism“ a fost

întreprinsă de Marx în *Capitalul*, marea operă a vieţii sale. Perioada istorică şi sistemul economic studiate în această lucrare au fost cele din Europa occidentală şi în special din Anglia, de pe la mijlocul secolului al optsprezecelea pînă la 1867 (anul primei ediţii a *Capitalului*). „Scopul final al operei mele", după cum a explicat Marx în prefaţa sa[2], era „de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne", spre a-i putea profetiza sfîrşitul. Un al doilea scop era [3] critica apologeţilor capitalismului, a economiştilor care prezentau legile modului de producţie capitalist ca şi cum ar fi fost nişte legi inexorabile ale naturii, declarînd împreună cu Burke: „Legile comerţului sînt legile naturii şi deci legile lui Dumnezeu." Marx opunea acestor legi pretins inexorabile pe cele considerate de el singurele legi inexorabile ale societăţii, şi anume legile ei de dezvoltare; şi se străduia să arate că ceea ce economiştii declarau a fi legi eterne şi imuabile nu sînt în realitate decît simple regularităţi temporare, sortite să dispară împreună cu capitalismul însuşi.

Profeţia istorică a lui Marx poate fi descrisă ca o argumentare bine închegată. *Capitalul* însă dezvoltă numai ceea ce eu voi numi „primul pas" al acestei argumentări, analiza forţelor economice fundamentale ale capitalismului şi a influenţei lor asupra relaţiilor dintre clase. „Pasul al doilea", care conduce la concluzia inevitabilităţii revoluţiei sociale, şi „pasul al treilea", care duce la predicţia apariţiei societăţii fără clase, adică socialiste, sînt doar schiţaţi. În capitolul de faţă, voi explica întîi mai clar ceea ce am numit cei trei paşi ai argumentării lui Marx, iar apoi voi discuta în detaliu cel de-al treilea dintre aceşti paşi. În următoarele două capitole voi discuta despre al doilea pas şi despre primul. Inversarea în acest fel a ordinii paşilor se dovedeşte a fi propice pentru o discuţie critică detaliată; avantajul rezidă în faptul că aşa este mai uşor să asumăm, fără a-l pune la îndoială, adevărul premiselor fiecărui pas al argumentării şi să ne concentrăm exclusiv asupra întrebării dacă concluzia la care se ajunge în acest pas particular decurge din premisele lui. Iată acum cei trei paşi.

În *primul pas* al argumentării sale Marx analizează metoda producţiei capitaliste. El descoperă că există o tendinţă de *creştere a productivităţii* muncii, legată de perfecţionări tehnice ca şi de ceea ce el numeşte *acumularea* crescîndă a mijloacelor de producţie. Pornind de aici, raţionamentul îl conduce la concluzia că în sfera relaţiilor sociale dintre clase această tendinţă duce cu necesitate la

acumularea a tot mai multe bogăţii în mîini tot mai puţine; altfel spus, se ajunge la concluzia că există o tendinţă de creştere a *bogăţiei* şi a *sărăciei*; a bogăţiei clasei dominante, care este burghezia, şi a sărăciei clasei dominate, care este muncitorimea. Despre acest prim pas vom discuta în capitolul 20 („Capitalismul şi sfîrşitul său").

În *pasul al doilea*, rezultatul primului pas este considerat dat. Din el sînt trase două concluzii; prima, că toate clasele cu excepţia unei burghezii dominante, numeric restrînse, şi a unei numeroase clase muncitoare exploatate, urmează să dispară sau să devină insignifiante; şi a doua, că tensiunea crescîndă dintre aceste două clase duce cu necesitate la o *revoluţie socială*. Acest pas va fi analizat în capitolul 19 („Revoluţia socială").

În cel de-*al treilea pas* al argumentării, concluziile pasului al doilea sînt, la rîndul lor, considerate ca date; iar concluzia finală la care se ajunge este că, după victoria muncitorilor asupra burgheziei, va apărea o societate formată dintr-o singură clasă, deci o societate nedivizată în clase, o societate fără exploatare; este vorba de *socialism*.

II

Trec acum la *discutarea pasului al treilea*, a profeţiei finale privind trecerea la socialism.

Principalele premise ale acestui pas, pe care în capitolul următor le vom critica, dar aici le considerăm ca date, sînt următoarele: dezvoltarea capitalismului a dus la eliminarea tuturor claselor în afară de două — o burghezie puţin numeroasă şi un imens proletariat; iar creşterea sărăciei a silit proletariatul să se revolte împotriva exploatatorilor săi. Concluziile sînt, întîi, că în mod necesar muncitorii cîştigă lupta, şi al doilea că, prin eliminarea burgheziei, ei trebuie să statornicească o societate fără clase, întrucît nu rămîne decît o singură clasă.

În ceea ce priveşte prima concluzie, sînt gata să admit că ea decurge din premisele menţionate (în conjuncţie cu alte cîteva premise, de importanţă minoră, pe care nu este necesar să le aducem în discuţie). Burghezia nu este doar puţină la număr, dar existenţa ei fizică, „metabolismul" ei, depinde de proletariat. Exploatatorul, trîntorul, moare de foame în lipsa celor exploataţi; în orice caz, dacă el i-ar distruge pe cei exploataţi, ar lua sfîrşit în acelaşi timp şi existenţa lui de trîntor. Aşadar, el nu poate să învingă; poate doar,

în cel mai bun caz, să opună o rezistenţă îndelungată. Muncitorul, pe de altă parte, nu depinde, în ce priveşte subzistenţa sa materială, de exploatator; o dată ce muncitorul s-a revoltat şi a decis să conteste ordinea existentă, exploatatorul nu mai are nici o funcţie esenţială. Muncitorul îşi poate nimici duşmanul de clasă fără a primejdui prin aceasta propria sa existenţă. Ca atare, confruntarea se poate solda cu un singur rezultat: dispariţia burgheziei.

Dar decurge oare şi cea de a doua concluzie? Să fie adevărat că victoria muncitorilor duce neapărat la o societate fără clase? Eu unul nu gîndesc aşa. Din faptul că din două clase rămîne numai una nu decurge că va fi o societate fără clase. *Clasele nu sînt aidoma indivizilor*, chiar dacă admitem că ele se comportă aproape la fel ca indivizii atîta timp cît există *două* clase încleştate într-o bătălie. Potrivit analizei lui Marx însuşi, unitatea sau solidaritatea unei clase ţine de conştiinţa ei de clasă[4], care la rîndul său este într-o foarte mare măsură un produs al luptei de clasă. Nu există absolut nici un motiv ca indivizii ce alcătuiesc proletariatul să-şi păstreze unitatea de clasă o dată ce a încetat presiunea luptei împotriva duşmanului de clasă comun. Orice conflict de interese latent va tinde acum să dezbine în noi clase proletariatul odinioară unit şi să se dezvolte într-o nouă luptă de clasă. (Principiile dialecticii ar sugera că în curînd se va dezvolta o nouă antiteză, un nou antagonism de clasă. Numai că, fireşte, dialectica e destul de vagă şi de adaptabilă, astfel încît să explice absolut orice, prin urmare şi societatea fără clase, ca pe o sinteză dialectic necesară a unei dezvoltări antitetice[5].)

Evoluţia cea mai probabilă va consta, fireşte, în aceea că oamenii aflaţi efectiv la putere în momentul victoriei — aceia dintre liderii revoluţionari care vor fi supravieţuit luptei pentru putere şi diverselor epurări, împreună cu echipele lor — vor forma o *Nouă Clasă: noua clasă dominantă a noii societăţi*, un fel de nouă aristocraţie sau birocraţie[6]; şi e extrem de probabil că vor încerca să ascundă acest fapt. Iar modul cel mai convenabil de a face acest lucru va fi să păstreze cît mai mult cu putinţă din ideologia revoluţionară, profitînd de aceste sentimente în loc să-şi irosească timpul în eforturi zadarnice de a le nimici (conform sfatului dat de Pareto tuturor conducătorilor). Şi pare destul de probabil că se vor pricepe să se folosească din plin de ideologia revoluţionară dacă în acelaşi timp exploatează teama faţă de mişcările contrarevoluţionare. În felul acesta, ideologia revoluţionară le va servi pentru

scopuri apologetice: le va servi atît pentru a justifica modul în care se folosesc de putere, cît şi ca mijloc de stabilizare a acesteia; pe scurt, ca un nou „opiu pentru popor". Cam aşa este probabil să se petreacă lucrurile, potrivit premiselor de la care porneşte Marx însuşi. Dar eu nu mi-am propus aici să fac profeţii istorice (sau să interpretez istoria trecută a diferitelor revoluţii). Vreau doar să arăt că concluzia lui Marx, profeţia sa privind apariţia unei societăţi fără clase, nu decurge din aceste premise. Cel de-al treilea pas al raţionamentului lui Marx trebuie, aşadar, declarat neconcludent.

Mai mult de atît eu nu susţin. În particular, nu cred că e posibil să profetizăm că socialismul nu va veni, ori să spunem că premisele raţionamentului lui Marx fac foarte improbabilă instaurarea socialismului. Este posibil, de exemplu, ca lupta îndelungată sau entuziasmul victoriei să contribuie la un sentiment de solidaritate suficient de puternic pentru a dăinui pînă la statornicirea unor legi care să împiedice exploatarea şi abuzul de putere. (Formarea de instituţii destinate controlului democratic al cîrmuitorilor reprezintă singura garanţie a desfiinţării exploatării.) Şansele de întemeiere a unei asemenea societăţi vor depinde, după opinia mea, foarte mult de ataşamentul muncitorilor faţă de ideile socialismului şi libertăţii, ca opuse intereselor imediate ale clasei lor. Acestea sînt lucruri ce nu pot fi uşor anticipate; tot ce putem spune cu certitudine este că lupta de clasă ca atare nu generează totdeauna o solidaritate durabilă între cei oprimaţi. Există exemple de astfel de solidaritate şi puternic devotament faţă de cauza comună; dar există şi exemple de grupuri de muncitori ce-şi urmăresc interesele lor de grup particulare chiar dacă acestea se află în conflict făţiş cu interesele altor muncitori şi cu ideea solidarităţii celor oprimaţi. Exploatarea nu dispare neapărat o dată cu burghezia, deoarece este pe deplin posibil ca anumite grupuri de muncitori să obţină privilegii echivalente cu exploatarea grupurilor mai puţin avantajate.[7]

Vedem astfel că o revoluţie proletară victorioasă poate fi urmată de o multitudine de evoluţii istorice diferite. Există în mod cert prea multe posibilităţi pentru aplicarea metodei profeţiei istorice. Şi în mod deosebit se cuvine subliniat că am proceda cît se poate de neştiinţific dacă am închide ochii la unele posibilităţi pentru că nu ne plac. Gîndirea partizană este, după toate aparenţele, ceva ce nu poate fi evitat. Dar ea nu trebuie confundată cu gîndirea ştiinţifică. Şi mai trebuie să recunoaştem că profeţia pretins ştiinţifică oferă

pentru un mare număr de oameni o formă de evadare. Ea le oferă o evadare din responsabilităţile noastre actuale şi de refugiere într-un viitor paradis; şi oferă un complement potrivit al acestui paradis punînd un accent exagerat pe neajutorarea individului în faţa a ceea ce ea descrie drept forţe economice demonice şi covîrşitoare ale prezentului.

II

Dacă vom privi acum ceva mai îndeaproape aceste forţe şi sistemul nostru economic actual, vom vedea că experienţa vine în sprijinul criticii noastre teoretice. Trebuie să ne ferim însă de o interpretare eronată a experienţei prin prisma prejudecăţii marxiste că „socialismul" sau „comunismul" ar fi unica alternativă şi unicul succesor posibil al „capitalismului". Nici Marx şi nici altcineva n-a dovedit vreodată că socialismul în sensul de societate fără clase, de „asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturora"[8], ar fi singura alternativă posibilă la exploatarea nemiloasă prezentă în sistemul economic pe care el l-a descris pentru prima dată cu un secol în urmă (1845) şi pe care l-a numit „capitalism"[9]. Într-adevăr, dacă cineva ar încerca să demonstreze că socialismul e singurul succesor posibil al „capitalismului" neîngrădit al lui Marx, i-am putea opune pur şi simplu, ca dezminţire, faptele istorice. Căci *laissez-faire*-ul a dispărut de pe faţa Pămîntului, însă nu a fost înlocuit printr-un sistem socialist sau comunist în înţelesul lui Marx. Numai în şesimea rusească a planetei găsim un sistem economic unde, în conformitate cu profeţia lui Marx, mijloacele de producţie se află în proprietatea statului, a cărui putere politică însă, contrar profeţiei lui Marx, nu vădeşte nicidecum că ar tinde să dispară treptat. Dar peste tot în lume puterea politică organizată a început să îndeplinească ample funcţii economice. *Capitalismul neîngrădit* a cedat locul unei noi perioade istorice, propriei noastre perioade de *intervenţionism* politic, de ingerinţă economică a statului. Intervenţionismul a îmbrăcat o varietate de forme. Există varianta rusească; există forma fascistă de totalitarism; şi există intervenţionismul democratic din Anglia, din Statele Unite şi din „democraţiile mai mici", în frunte cu Suedia[10], unde tehnologia intervenţiei democratice a atins nivelul cel mai înalt de pînă acum.

Evoluţia care a condus la această intervenţie a început încă din timpul lui Marx, cu legislaţia industrială britanică. Ea a făcut primele progrese decisive o dată cu introducerea săptămînii de lucru de 48 de ore, iar mai apoi cu introducerea asigurării de şomaj şi a altor forme de asigurări sociale. Că e totalmente absurd să fie identificat sistemul economic al democraţiilor moderne cu sistemul pe care Marx îl numea „capitalism" se poate vedea numaidecît dacă îl privim în comparaţie cu programul său în zece puncte al revoluţiei comuniste. Dacă lăsăm de o parte punctele de mică însemnătate ale acestui program (de exemplu, „4. Confiscarea proprietăţii tuturor emigranţilor şi rebelilor"), putem spune că în statele democratice majoritatea acestor puncte au fost puse în practică, fie complet, fie într-o măsură considerabilă; iar o dată cu ele, au fost făcuţi numeroşi paşi mai importanţi, la care Marx nici nu s-a gîndit vreodată, în direcţia securităţii sociale. Menţionez doar următoarele puncte din programul său: 2. Impozit cu puternic caracter progresiv. (S-a realizat.) 3. Desfiinţarea dreptului de moştenire. (Realizată în mare parte. Este cel puţin îndoielnic că ar fi de dorit să se facă mai mult în acest sens.) 6. Controlul centralizat al statului asupra tuturor mijloacelor de transport şi comunicaţii. (Din raţiuni militare lucrul acesta a fost realizat în Europa Centrală înaintea războiului din 1914, fără ca rezultatele să fi fost prea benefice. Măsura a fost tradusă în viaţă şi de majoritatea statelor democratice mici.) 7. Sporirea numărului şi a mărimii fabricilor de stat şi a uneltelor de producţie aflate în proprietatea acestuia... (S-a realizat în statele democratice mici; dacă rezultatul e totdeauna favorabil este o chestiune cel puţin îndoielnică.) 10. Învăţămînt gratuit pentru toţi copiii în şcoli publice (adică de stat). Interzicerea muncii în fabrici a copiilor, sub actuala ei formă... (Prima revendicare este realizată în statele democratice mici, iar într-o anumită măsură practic pretutindeni; cea de a doua a fost satisfăcută cu prisosinţă.)

Un număr de puncte din programul lui Marx[11] (de exemplu, „1. Abolirea oricărei proprietăţi asupra pămîntului") n-au fost înfăptuite în ţările democratice. Din acest motiv marxiştii susţin pe bună dreptate că în aceste ţări nu a fost instaurat „socialismul". Dar dacă ei trag de aici concluzia că aceste ţări sînt încă ţări „capitaliste" în sensul lui Marx, atunci nu fac decît să dea în vileag caracterul dogmatic al presupoziţiei lor că nu există nici o altă alternativă. De

unde se vede cum cineva poate fi orbit de falsa splendoare a unui sistem preconceput. Marxismul e nu numai o proastă călăuză spre viitor, dar îi face, pe deasupra, incapabili pe adepţii săi să vadă ceea ce se petrece sub ochii lor, în propria lor perioadă istorică, uneori chiar cu concursul lor.

IV

S-ar putea însă pune întrebarea dacă această critică pledează în vreun fel împotriva metodei ca atare a profeţiei istorice ample. N-am putea oare, în principiu, să întărim în aşa fel premisele raţionamentului profetic, încît să obţinem o concluzie valabilă? Fireşte că am putea. Oricînd este posibil să obţinem orice concluzie dorim, cu condiţia doar de a face suficient de puternice premisele de la care pornim. Situaţia este însă de aşa natură, încît, pentru aproape orice profeţie istorică amplă, ar trebui să facem asemenea presupoziţii cu privire la factorii morali şi de altă natură din categoria celor numiţi de Marx „ideologici", pe care în nici un chip nu le-am putea reduce la factorii economici. Marx ar fi fost însă primul care ar fi taxat acest procedeu ca profund neştiinţific. Întreaga sa metodă de a profetiza depinde de teza că influenţele ideologice nu trebuie tratate ca nişte elemente independente şi impredictibile, ele fiind reductibile la condiţiile economice, dependente de acestea şi, ca atare, predictibile.

Uneori pînă şi anumiţi marxişti neortodocşi admit că instaurarea socialismului nu e numai o chestiune de dezvoltare istorică; teza lui Marx că „noi putem scurta şi uşura durerile facerii" legate de trecerea la socialism e destul de vagă pentru a putea fi interpretată în sensul că o politică greşită poate întîrzia chiar cu secole întregi apariţia socialismului, în timp ce o politică judicioasă ar scurta la minimum acest interval. O asemenea interpretare face posibil chiar şi pentru marxişti să admită că va depinde în mare măsură de noi înşine dacă rezultatul unei revoluţii va fi sau nu o societate socialistă; va depinde, adică, de scopurile noastre, de devotamentul şi sinceritatea noastră, ca şi de inteligenţa noastră, cu alte cuvinte, de factori morali sau „ideologici". Profeţia lui Marx, ar putea ei să adauge, e o mare sursă de încurajare morală, capabilă, ca atare, să stimuleze dezvoltarea socialismului. Ceea ce Marx vrea, de fapt, să arate este că există numai două posibilităţi:

ori să dăinuie pe veci o lume îngrozitoare, ori să ia naştere curînd o lume mai bună; iar prima din aceste două alternative abia dacă merită luată serios în considerare. Aşadar, profeţia lui Marx e pe deplin îndreptăţită. Căci, cu cît oamenii înţeleg mai clar că pot realiza cea de a doua alternativă, cu atît mai sigur vor face un salt decisiv de la capitalism la socialism; o profeţie mai precisă, însă, nu se poate face.

Acesta e un raţionament care admite influenţa unor factori morali şi ideologici ireductibili asupra mersului istoriei, iar o dată cu aceasta, inaplicabilitatea metodei marxiste. Referitor la acea parte a raţionamentului care încearcă să apere marxismul, trebuie să repetăm că nimeni n-a dovedit vreodată că există numai două posibilităţi, „capitalismul" şi „socialismul". Cu ideea că nu trebuie să ne pierdem timpul cu eventualitatea perpetuării unei lumi foarte nesatisfăcătoare, sînt perfect de acord. Dar alternativa nu trebuie să fie neapărat preconizarea profetizatei naşteri a unei lumi mai bune sau stimularea naşterii ei, prin propagandă sau prin alte mijloace iraţionale, eventual chiar prin violenţă. O alternativă poate fi, de exemplu, dezvoltarea unei tehnologii pentru ameliorarea imediată a lumii în care trăim, dezvoltarea unei metode de inginerie graduală, de intervenţie democratică.[12] Marxiştii vor susţine, desigur, că acest mod de intervenţie este imposibil, deoarece istoria nu poate fi făcută după planuri raţionale de ameliorare a lumii. Dar această teorie are consecinţe cît se poate de stranii. Căci dacă lucrurile nu pot fi ameliorate prin folosirea raţiunii, atunci ar fi cu adevărat un miracol istoric sau politic dacă puterile iraţionale ale istoriei ar produce prin ele însele o lume mai bună şi mai raţională.[13]

Sîntem astfel aduşi înapoi la punctul de vedere după care factorii morali şi alţi factori ideologici ce nu intră în sfera profeţiei ştiinţifice exercită o influenţă profundă asupra cursului istoriei. Unul din aceşti factori impredictibili este tocmai influenţa tehnologiei sociale şi a intervenţiei politice în chestiuni economice. Tehnologul social şi practicantul ingineriei sociale graduale pot proiecta edificarea de noi instituţii sau transformarea celor vechi; ei pot să planifice chiar şi căile şi mijloacele de efectuare a acestor schimbări. Prin aceasta totuşi „istoria" nu devine mai predictibilă. Deoarece ei nu planifică pentru ansamblul societăţii şi nici nu ştiu dacă planurile lor vor fi înfăptuite; în fapt, aceste planuri nu vor fi mai niciodată înfăptuite fără mari modificări, în parte pentru că experienţa noastră

se îmbogăţeşte în timpul construcţiei, în parte pentru că sîntem nevoiţi să facem compromisuri.[14] Marx avea, aşadar, dreptate cînd insista că „istoria" nu poate fi planificată pe hîrtie. *Instituţiile*, însă, pot să fie planificate; şi sînt. Numai prin planificarea[15], pas cu pas, a unor instituţii menite să salvgardeze libertatea, în special libertatea faţă de exploatare, putem spera să realizăm o lume mai bună.

VI

Pentru a evidenţia semnificaţia politică practică a teoriei istoriciste a lui Marx, îmi propun să ilustrez fiecare din cele trei capitole care se ocupă de cei trei paşi ai raţionamentului profetic prin cîteva remarci privitoare la efectele profeţiei sale istorice asupra istoriei europene recente. Căci aceste efecte au fost ample graţie influenţei exercitate, în Europa centrală şi de est, de către cele două mari partide marxiste, comuniştii şi social-democraţii. Ambele aceste partide erau total nepregătite pentru o sarcină cum este cea de transformare a societăţii. Comuniştii ruşi, care s-au găsit primii în situaţia de a lua puterea, au mers înainte, total inconştienţi de gravele probleme şi de imensele sacrificii şi suferinţe ce aveau să urmeze. Social-democraţii din Europa centrală, cărora li s-a ivit şansa ceva mai tîrziu, au pregetat timp de mulţi ani în faţa responsabilităţilor pe care comuniştii şi le-au asumat fără ezitare. Ei aveau temeri, probabil justificate, că nici un alt popor în afara celui din Rusia, care îndurase sub ţarism cea mai sălbatică opresiune, n-ar fi consimţit să suporte suferinţele şi sacrificiile pe care i le-ar fi cerut revoluţia, războiul civil şi o lungă perioadă de experimentări, la început adesea neîncununate de succes. Pe lîngă aceasta, în decursul perioadei critice dintre anii 1918 şi 1926, n-au putut avea nici o certitudine cu privire la rezultatul experimentului rusesc. Şi realmente, nu exista cu siguranţă nici o bază pentru a evalua perspectivele acestuia. Se poate spune că sciziunea dintre comuniştii şi social-democraţii din Europa centrală a fost o sciziune între acei marxişti care aveau o încredere iraţională în reuşita finală a experimentului rusesc şi cei care, în mod mai rezonabil, erau sceptici în privinţa lui. Folosind aici cuvintele „iraţională" şi „mai rezonabil", o fac aplicînd propriile lor criterii, marxiste; căci potrivit marxismului, revoluţia proletară

ar fi trebuit să fie rezultatul final al industrializării, şi nu *vice-versa*[16]; şi ar fi trebuit să aibă loc mai întîi în ţările puternic industrializate, şi abia mult mai tîrziu în Rusia.[17]

Această remarcă nu trebuie interpretată însă ca o apărare a liderilor social-democraţi[18], a căror politică a fost în întregime determinată de profeţia marxistă, prin convingerea lor implicită că socialismul va veni în mod inevitabil. La aceşti lideri, convingerea menţionată se combina deseori cu un scepticism fără speranţă privitor la funcţiile şi sarcinile lor imediate şi la ceea ce avea să urmeze imediat.[19] Ei învăţaseră din marxism să-i organizeze pe muncitori şi să le inspire o credinţă de-a dreptul extraordinară în misiunea lor de eliberatori ai omenirii.[20] Erau însă incapabili să-i pregătească pentru realizarea făgăduinţelor lor. Învăţaseră bine manualele lor, ştiau totul despre „socialismul ştiinţific" şi mai ştiau că pregătirea de reţete pentru viitor înseamnă utopism neştiinţific. N-a ridiculizat oare Marx însuşi pe unul din discipolii lui Comte, care-l criticase în *Revue Positiviste* pentru faptul de a nu fi oferit programe practice? „*Revue Positiviste* din Paris — a scris Marx[21], persiflînd — îmi reproşează, pe de o parte, că tratez economia politică în mod metafizic, iar pe de alta — ghiciţi ce! — că mă limitez la o simplă disecare critică a ceea ce e dat, în loc să dau reţete (comtiste?) pentru bucătăria ordinară a viitorului." Liderii marxişti aveau, aşadar, lucruri mai bune de făcut decît să-şi piardă vremea cu ceva de genul tehnologiei. Programul lor practic se rezuma la „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!". După ce proletarii din ţările lor s-au unit şi cînd s-a ivit prilejul de a-şi asuma responsabilitatea guvernării şi a punerii temeliilor pentru o lume mai bună, adică atunci cînd a venit timpul să acţioneze, ei i-au lăsat pe muncitori să se descurce cum ştiu. Liderii nu ştiau ce-i de făcut. Aşteptau făgăduita sinucidere a capitalismului. După inevitabila prăbuşire a acestuia, cînd lucrurile vor fi ajuns în degringoladă totală, cînd totul se va fi aflat în disoluţie, iar pentru ei riscul de a se discredita şi de a cădea în dizgraţie se va fi micşorat considerabil, atunci sperau ei să devină salvatorii omenirii. (Şi într-adevăr, nu trebuie să uităm că succesul comuniştilor în Rusia a devenit posibil, fără îndoială, în parte, graţie lucrurilor îngrozitoare ce s-au petrecut înainte ca ei să preia puterea.) Dar, pe cînd marea criză, pe care iniţial o salutaseră ca însemnînd făgăduita

prăbuşire, îşi urma cursul, ei au început să-şi dea seama că muncitorilor începea să li se facă lehamite de a mai fi îndopaţi şi amăgiţi cu interpretări ale istoriei[22]; că nu era de-ajuns să le spui că potrivit infailibilului socialism ştiinţific al lui Marx, fascismul era în mod hotărît ultima haltă a capitalismului, înainte de prăbuşirea iminentă a acestuia. Masele năpăstuite nu se mai mulţumeau cu atît. Încetul cu încetul, liderii au început să înţeleagă consecinţele teribile ale politicii de expectativă şi de speranţă în marele miracol politic. Era însă prea tîrziu. Şansa fusese irosită.

Aceste consideraţii ale mele sînt foarte schematice. Dar ele oferă o idee despre consecinţele practice ale profeţiei lui Marx privind trecerea la socialism.

Capitolul 19

Revoluţia socială

Cea mai relevantă premisă a celui de-al doilea pas al raţionamentului profetic al lui Marx este ideea că în mod necesar capitalismul duce la acumularea bogăţiei concomitent cu accentuarea sărăciei; la acumularea bogăţiei în mîinile burgheziei numericeşte tot mai puţine, şi la accentuarea sărăciei tot mai numeroasei clase muncitoare. Această supoziţie a lui Marx va fi criticată în capitolul următor; aici însă o vom lua ca atare. Concluziile trase din ea pot fi împărţite în două. Prima parte o constituie profeţia privind evoluţia *structurii de clasă* a capitalismului. Ea afirmă că toate clasele în afară de burghezie şi de proletariat, în special aşa-numitele clase mijlocii, urmează să dispară şi că, drept urmare a tensiunii din ce în ce mai mari dintre burghezie şi proletariat, unitatea şi conştiinţa de clasă a acestuia din urmă vor creşte. Partea a doua o constituie profeţia că această tensiune nu poate fi în nici un fel înlăturată şi că ea va duce la o *revoluţie socială* proletară.

Cred că nici una din cele două concluzii nu decurge din premisă. Critica mea va fi, în linii mari, similară celei propuse în capitolul precedent; voi încerca, adică, să arăt că raţionamentul lui Marx nu ia în considerare un mare număr de evoluţii posibile.

I

Să examinăm imediat *prima concluzie*, profeţia că toate clasele urmează inevitabil să dispară sau să devină insignifiante, cu excepţia burgheziei şi a proletariatului, a cărui conştiinţă de clasă şi a cărui solidaritate urmează cu necesitate să crească. Trebuie admis că premisa, teoria lui Marx privind creşterea bogăţiei şi respectiv a sărăciei, face într-adevăr plauzibilă ideea dispariţiei unei anumite clase de mijloc, cea a capitaliştilor mai mărunţi şi a micii burghezii.

„Un capitalist răpune un număr mare de alţi capitalişti“, cum spune Marx[1]; iar cei astfel răpuşi pot într-adevăr să ajungă în situaţia de salariaţi, care pentru Marx înseamnă acelaşi lucru cu proletarii. Această mişcare face parte din creşterea bogăţiei, înseamnă acumularea a tot mai mult capital şi concentrarea şi centralizarea lui în mîini tot mai puţine. O soartă asemănătoare este rezervată „păturilor inferioare ale stării de mijloc“, cum spune Marx.[2] „Micii industriaşi, micii negustori şi rentieri, meseriaşii şi ţăranii, toate aceste clase îngroaşă rîndurile proletariatului, parte din cauză că micul lor capital, fiind insuficient pentru mari întreprinderi industriale, este înfrînt de concurenţa capitaliştilor mai mari, parte din cauză că îndemînarea lor profesională nu mai are aceeaşi valoare ca urmare a noilor metode de producţie. Astfel, proletariatul se recrutează din toate clasele populaţiei.“ Această descriere este cu siguranţă destul de exactă, îndeosebi în ce-i priveşte pe meseriaşi; după cum este adevărat şi că mulţi proletari provin din populaţia ţărănească.

Dar oricît de admirabile ar fi observaţiile lui Marx, tabloul e defectuos. Mişcarea investigată de el este o mişcare industrială; „capitalistul“ său este capitalistul industrial, iar „proletarul“ său este muncitorul industrial. Şi în pofida faptului că mulţi muncitori industriali provin din strămoşii ţărani, aceasta nu înseamnă că fermierii şi ţăranii, de exemplu, sînt reduşi treptat cu toţii la situaţia de muncitori industriali. Nici măcar muncitorii agricoli nu sînt în mod necesar uniţi cu cei industriali printr-un sentiment de solidaritate şi o conştiinţă de clasă comune. „Dispersarea muncitorilor agricoli pe mari întinderi — admite Marx[3] — le frînge puterea de rezistenţă, pe cînd concentrarea capitalului în mîini mai puţine o măreşte pe a celor de la oraşe.“* Din aceste tendinţe nu decurge nicidecum unificarea într-un întreg înzestrat cu conştiinţă de clasă. Ele arată mai degrabă că există cel puţin posibilitatea unei dezbinări şi că muncitorul agricol poate fi uneori prea dependent de stăpînul său, fermier sau ţăran, pentru a face cauză comună cu proletariatul industrial. Dar că în schimb fermierii şi ţăranii pot opta uşor să sprijine burghezia şi nu pe muncitori, e un lucru menţionat de Marx însuşi[4]; iar un program muncitoresc cum este cel din Manifest[5], avînd ca primă revendicare „desfiinţarea oricărei proprietăţi asupra pămîntului“, nu pare de natură să contracareze această tendinţă.

---

* Traducerea este făcută după versiunea engleză folosită de Popper, care în acest punct diferă sensibil de textul versiunii româneşti. (*N. t.*)

De aici reiese cel puţin posibilitatea ca clasele de mijloc rurale să nu dispară, iar proletariatul rural să nu fuzioneze cu cel industrial. Dar asta nu este totul. Însăşi analiza lui Marx arată că pentru burghezie este de importanţă vitală să provoace dezbinare între salariaţi; şi după cum a sesizat el însuşi, lucrul acesta s-ar putea realiza pe cel puţin două căi. Una este crearea unei *noi* clase de mijloc, a unui grup privilegiat de salariaţi, care s-ar simţi superiori muncitorilor manuali[6] şi în acelaşi timp dependenţi de bunăvoinţa patronilor. Cealaltă cale este folosirea păturii celei mai de jos a societăţii, numită de Marx „lumpen-proletariat". Din rîndurile acestuia, după cum a atras atenţia Marx, se recrutează infractorii, care se pot arăta dispuşi să se vîndă duşmanului de clasă. Mizeria crescîndă tinde cu necesitate, după cum admite Marx, să îngroaşe rîndurile acestei pături, evoluţie ce nu poate fi de natură să contribuie la solidaritatea tuturor celor asupriţi.

Dar nici măcar solidaritatea clasei muncitorilor industriali nu este o consecinţă necesară a accentuării sărăciei. Putem fi de acord că accentuarea sărăciei poate genera rezistenţă şi că e chiar probabil să ducă la răbufniri de revoltă. Dar una din premisele raţionamentului pe care-l analizăm este că sărăcia nu poate fi diminuată înainte de cîştigarea victoriei în revoluţia socială. Urmează de aici că muncitorii ce opun rezistenţă vor fi mereu înfrînţi în încercările lor sterile de a-şi îmbunătăţi soarta. O asemenea evoluţie nu duce în mod necesar la dezvoltarea conştiinţei de clasă a muncitorilor în sensul marxist[7], adică în sensul de a fi mîndri de clasa lor şi pătrunşi de misiunea acesteia; mai degrabă le-ar putea dezvolta conştiinţa de clasă în sensul de a-i face conştienţi de faptul că aparţin unei armate înfrînte. Şi probabil că tocmai aşa se întîmplă, dacă muncitorii nu sorb tărie din certitudinea că numărul lor, ca şi puterea lor economică potenţială, continuă să crească. Lucrurile ar putea sta aşa dacă, după cum a prezis Marx, toate clasele, afară de proletariat şi de burghezie, ar tinde să dispară. Întrucît însă, după cum am văzut, nu există nici o ncesitate ca această profeţie să se adeverească, este posibil ca solidaritatea chiar şi a muncitorilor industriali să fie subminată din pricina defetismului.

Astfel, în opoziţie cu profeţia lui Marx, care pretinde că ar exista o evoluţie necesară spre o împărţire netă a societăţii în două clase, constatăm că, potrivit propriilor sale presupoziţii, există posibilitatea dezvoltării următoarei structuri de clasă: 1) burghezia, 2) marii

proprietari funciari, 3) alţi proprietări funciari, 4) muncitori rurali. 5) o nouă clasă de mijloc, 6) muncitorii industriali, 7) lumpen-proletariatul. (Fireşte că ar putea să se dezvolte şi orice altă combinaţie a acestor clase.) Şi mai constatăm, în plus, că o atare evoluţie ar putea să submineze unitatea categoriei 6).

Putem spune, prin urmare, că prima concluzie a celui de-al doilea pas al raţionamentului lui Marx nu decurge. Dar, la fel ca în critica pe care am făcut-o celui de-al treilea pas, trebuie şi aici să spun că n-am intenţia să înlocuiesc profeţia lui Marx cu o alta. Nu afirm că profeţia sa nu se poate adeveri sau că se vor realiza evoluţiile alternative descrise de mine. Afirm doar că este posibil să se realizeze. (De altfel, această posibilitate e greu să fie negată de membrii aripilor marxiste radicale, care nu pregetă să recurgă la acuzaţiile de trădare, mituire şi insuficientă solidaritate de clasă cînd sînt puşi în situaţia să explice evoluţii ce nu se conformează profeţiei.) Că asemenea lucruri se pot întîmpla trebuie să fie clar pentru oricine a urmărit evoluţia ce a dus la fascism, în care toate posibilităţile menţionate de mine au avut cîte un rol. Dar chiar simpla posibilitate este suficientă pentru a anula prima concluzie trasă în pasul al doilea al raţionamentului lui Marx.

Aceasta, fireşte, afectează cea de *a doua concluzie*, cea privind iminenţa revoluţiei sociale. Dar înainte de a trece la critica modului în care se ajunge la această profeţie, este necesar să ne oprim ceva mai pe larg asupra rolului jucat de ea în cadrul întregului raţionament, ca şi asupra modului în care Marx foloseşte termenul „revoluţie socială".

II

La prima vedere pare destul de clar ce avea în vedere Marx vorbind de *revoluţie socială*. „Revoluţia socială a proletariatului" este la el un *concept istoric*. Acest concept semnifică o tranziţie mai mult sau mai puţin rapidă de la perioada istorică a capitalismului la cea a socialismului. Cu alte cuvinte, el desemnează o perioadă de tranziţie în lupta dintre cele două clase principale, pînă la victoria finală a muncitorilor. Cînd a fost întrebat dacă termenul „revoluţie socială" implică un război civil violent între cele două clase, Marx a răspuns[8] că nu neapărat, dar a adăugat totuşi că şansele evitării

războiului civil nu sînt, din păcate, prea mari. Ar mai fi putut adăuga şi că, din punctul de vedere al profeţiei istorice, chestiunea, deşi s-ar putea să nu fie cu totul irelevantă, este oricum de importanţă secundară. Viaţa socială este violentă, insistă marxismul, iar războiul de clasă face victime în fiecare zi.[9] Ceea ce contează cu adevărat este rezultatul, socialismul. Atingerea acestui rezultat este caracteristica esenţială a „revoluţiei sociale".

Dacă am putea considera dovedit sau intuitiv cert că sistemul capitalist va fi urmat de socialism, această explicaţie a termenului „revoluţie socială" ar putea fi pe deplin satisfăcătoare. Întrucît însă trebuie să folosim doctrina revoluţiei sociale ca parte a raţionamentului ştiinţific prin care se încearcă dovedirea iminenţei socialismului, explicaţia este de fapt total nesatisfăcătoare. Dacă într-un asemenea raţionament încercăm să caracterizăm revoluţia socială drept trecere la socialism, raţionamentul devine la fel de circular cum ar fi raţionamentul unui medic care, pus să justifice predicţia decesului unui pacient, ar recunoaşte că nu ştie nici simptomele şi nici vreun alt lucru despre maladia acestuia, ci doar că ea va deveni o „maladie fatală". (Dacă pacientul n-a murit, înseamnă că n-a fost vorba încă de „maladia fatală"; iar dacă o revoluţie nu duce la socialism, înseamnă că încă nu este „revoluţie socială".) Putem da acestei critici şi formularea simplă că în nici unul din cei trei paşi ai raţionamentului profetic nu este permis să asumăm ceva ce este dedus abia într-un pas ulterior.

Aceste consideraţii arată că, pentru o reconstrucţie adecvată a raţionamentului lui Marx, trebuie să găsim o asemenea caracterizare a revoluţiei sociale, care să nu facă referire la socialism şi care permite revoluţiei sociale să joace cît mai bine cu putinţă rolul său în raţionament. O caracterizare ce satisface pe deplin aceste condiţii pare a fi următoarea. Revoluţia socială este o încercare a unui proletariat unit pe scară largă de a cuceri puterea politică deplină, încercare întreprinsă cu ferma hotărîre de a nu se da înapoi de la violenţă, dacă aceasta se dovedeşte necesară pentru atingerea scopului, şi de a rezista oricărui efort al adversarilor săi de a recîştiga influenţa politică. Această caracterizare nu se loveşte de dificultăţile menţionate adineauri; ea se potriveşte cu pasul al treilea al raţionamentului în măsura în care acest al treilea pas este valid, conferindu-i acel grad de plauzibilitate pe care, fără îndoială, acest

pas îl posedă; şi este în concordanţă, după cum vom arăta, cu marxismul, în special cu tendinţa istoricistă a acestuia de a evita să dea un răspuns precis[10] la întrebarea dacă în această fază a istoriei se va face sau nu, efectiv, uz de violenţă.

Dar cu toate că, privită ca profeţie istorică, caracterizarea propusă lasă nelămurită problema folosirii violenţei, este important să înţelegem că nu la fel stau lucrurile din punct de vedere moral sau juridic. Privită dintr-un asemenea punct de vedere, caracterizarea propusă aici a revoluţiei sociale face din ea, neîndoielnic, o *răzvrătire violentă*; căci faptul că se recurge sau nu în mod efectiv la violenţă este mai puţin semnificativ decît intenţia; or, noi am presupus o hotărîre fermă de a nu se da înapoi de la violenţă dacă aceasta se dovedeşte necesară pentru atingerea obiectivelor mişcării. A spune că hotărîrea de a nu se da înapoi de la violenţă este decisivă pentru caracterul revoluţiei sociale ca răzvrătire violentă concordă nu numai cu punctul de vedere moral sau juridic asupra chestiunii, ci şi cu cel obişnuit. Căci dacă un om e hotărît să folosească violenţa spre a-şi atinge scopurile, putem spune că virtualmente el adoptă o atitudine violentă, indiferent dacă violenţa este sau nu efectiv folosită într-un caz particular. Pesemne că în încercarea de a prezice o acţiune viitoare a acestui om ar trebui să fim la fel de imprecişi ca marxismul şi să spunem că nu ştim dacă în fapt va recurge sau nu la forţă. (În acest punct deci caracterizarea noastră concordă cu concepţia marxistă.) Este clar însă că această imprecizie dispare dacă nu încercăm să facem profeţie istorică, ci încercăm să caracterizăm atitudinea marxistă în modul obişnuit. Vreau să spun cu toată claritatea că această profeţie a unei revoluţii posibil violente eu o consider, din perspectiva politicii practice, drept elementul de departe cel mai nociv al marxismului; şi cred că înainte de a-mi continua analiza, este bine să explic pe scurt motivul pentru care împărtăşesc această opinie.

Nu sînt în toate cazurile şi în toate împrejurările împotriva unei revoluţii violente. Aidoma anumitor gînditori creştini medievali şi renascentişti, care susţineau legitimitatea tiranicidului, cred că sub tiranie s-ar putea să nu existe nici o altă posibilitate şi că o revoluţie violentă poate fi justificată. Dar mai cred, totodată, că orice asemenea revoluţie ar trebui să aibă ca *unic* scop instaurarea democraţiei; iar prin democraţie înţeleg nu ceva vag în genul „domniei poporului" sau al „domniei majorităţii", ci un set de

instituţii (printre care îndeosebi alegerile generale, adică dreptul poporului de a-şi destitui guvernul) care permit controlul public asupra guvernanţilor şi demiterea acestora de către cei guvernaţi, instituţii care oferă celor guvernaţi posibilitatea de a obţine, fără a folosi violenţa, reforme chiar şi împotriva voinţei guvernanţilor. Cu alte cuvinte, folosirea violenţei este justificată numai în condiţiile unei tiranii care face imposibile reformele fără violenţă şi ea ar trebui să aibă un singur scop — crearea unei stări de lucruri care face posibile reformele fără violenţă.

Nu cred că ar trebui să încercăm vreodată să obţinem prin violenţă mai mult de atît. Pentru că sînt de părere că o asemenea încercare ar comporta riscul năruirii oricăror perspective de reformă rezonabilă. Recurgerea prelungită la violenţă poate să ducă în cele din urmă la pierderea libertăţii, pentru că se poate solda cu instaurarea nu a domniei nepărtinitoare a raţiunii, ci a dominaţiei individului puternic. O revoluţie violentă care încearcă să realizeze mai mult decît răsturnarea tiraniei e cel puţin la fel de probabil că va instaura o altă tiranie, pe cît este de probabil să-şi atingă scopurile ei reale.

Mai există încă un singur mod de folosire a violenţei în disputele politice pe care înclin să-l consider justificat. Am în vedere rezistenţa ce trebuie opusă, după obţinerea democraţiei, oricărui atac (fie dinăuntrul sau din afara statului) împotriva constituţiei democratice şi a aplicării metodelor democratice. Oricărui atac de acest fel, îndeosebi dacă vine din partea guvernului aflat la putere sau dacă este tolerat de către acesta, trebuie să i se împotrivească toţi cetăţenii loiali, chiar şi prin folosirea violenţei. În fapt, funcţionarea democraţiei se sprijină în mare măsură pe acordul tacit că o cîrmuire care încearcă să abuzeze de prerogativele sale şi să se instituie ca tiranie (sau care tolerează instaurarea tiraniei de către indiferent cine) se plasează în afara legii şi că cetăţenii au nu numai dreptul, ci şi datoria să considere acţiunea unui asemenea guvern drept o crimă, iar pe membrii guvernului drept o periculoasă bandă de criminali. Consider însă că o asemenea rezistenţă violentă faţă de încercările de răsturnare a democraţiei trebuie să fie în mod inechivoc defensivă. Nu trebuie lăsată nici o umbră de îndoială că singurul scop al rezistenţei este salvarea democraţiei. Orice ameninţare de a profita de situaţie în scopul instaurării unei contratiranii este la fel de nelegiuită ca şi încercarea iniţială de introducere a tiraniei; recurgerea la o asemenea ameninţare, chiar dacă e făcută

cu intenţia candidă de a salva democraţia prin descurajarea duşmanilor ei, ar fi, aşadar, o foarte proastă metodă de apărare a democraţiei; într-adevăr, o atare ameninţare ar produce confuzie în rîndurile apărătorilor democraţiei într-un moment de primejdie şi ar putea astfel să fie de folos inamicului.

Aceste remarci arată că o politică democratică, pentru a fi încununată de succes, cere din partea apărătorilor ei să respecte anumite reguli. Vom enunţa în acest capitol cîteva din aceste reguli; aici am ţinut doar să spun limpede de ce consider atitudinea marxistă faţă de violenţă drept una din chestiunile cele mai importante la care trebuie să se refere orice analiză a lui Marx.

III

După modul cum interpretează revoluţia socială, putem deosebi două grupuri de marxişti, o aripă radicală şi una moderată (corespunzînd în linii mari, dar nu întru totul[11], partidelor comuniste, respectiv celor social-democrate).

Adesea marxiştii refuză să discute problema dacă o revoluţie violentă ar fi sau nu „justificată", spunînd că ei nu sînt moralişti, ci oameni de ştiinţă şi că nu fac speculaţii despre ceea ce ar trebui să fie, ci se ocupă de faptele privind prezentul sau viitorul. Cu alte cuvinte, ei sînt profeţi istorici care se mărginesc la problema: ce anume urmează să se întîmple. Să presupunem totuşi că am izbutit să-i convingem să discute despre justificarea revoluţiei sociale. În acest caz, cred că am constata că toţi marxiştii sînt în principiu de acord cu vechea idee că revoluţiile violente sînt justificate numai dacă sînt îndreptate împotriva tiraniei. De aici încolo însă, opiniile celor două aripi diferă.

Aripa radicală susţine că, după Marx, orice dominaţie de clasă este în mod necesar o dictatură, adică o tiranie.[12] Prin urmare, o democraţie reală nu se poate realiza decît prin instaurarea unei societăţi fără clase, prin răsturnarea — pe calea violenţei, dacă se dovedeşte necesar — a dictaturii capitaliste. Aripa moderată nu este de acord cu acest punct de vedere, susţinînd că democraţia poate fi realizată într-o anumită măsură chiar în cadrul capitalismului şi că, deci, revoluţia socială poate fi înfăptuită prin reforme paşnice şi treptate. Dar chiar şi aripa moderată ţine să sublinieze că o

asemenea evoluţie paşnică este incertă; ea afirmă că probabil burghezia va fi cea care va recurge la forţă, dacă se va trezi în faţa perspectivei de a fi înfrîntă de muncitori într-o confruntare democratică; şi susţine că în acest caz muncitorii ar fi îndreptăţiţi să riposteze şi să-şi instaureze dominaţia prin mijloace violente.[13] Fiecare din cele două aripi pretinde că reprezintă marxismul adevărat al lui Marx, şi, într-un fel, ambele au dreptate. Căci, după cum am menţionat mai înainte, vederile lui Marx asupra acestei chestiuni erau întrucîtva ambigue, din pricina abordării sale istoriciste; în plus, el pare să-şi fi schimbat ideile în decursul vieţii, fiind la început radical şi adoptînd mai tîrziu o poziţie mai moderată.[14]

Voi examina întîi *poziţia radicală*, pentru că mi se parea a fi singura ce se armonizează cu *Capitalul* şi cu întreaga orientare a raţionamentului profetic al lui Marx. Într-adevăr, doctrina principală a *Capitalului* este că antagonismul dintre capitalist şi muncitor creşte în mod inevitabil şi că nu există nici o posibilitate de compromis, astfel încît capitalismul poate fi doar nimicit, nicidecum ameliorat. Cel mai bine e să citez pasajul fundamental din *Capitalul*, unde Marx finalmente rezumă „tendinţa istorică a acumulării capitaliste". El scrie[15]: „O dată cu micşorarea continuă a numărului magnaţilor capitalului, care uzurpă şi monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc mizeria, asuprirea, înrobirea, degradarea, exploatarea, dar şi revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporeşte neîncetat şi care este educată, unită şi organizată prin însuşi mecanismul procesului de producţie capitalist. Monopolul capitalului devine o cătuşă pentru modul de producţie care a înflorit o dată cu el şi prin el. Centralizarea mijloacelor de producţie şi socializarea muncii ajung la un punct la care devin incompatibile cu învelişul lor capitalist. Acesta este sfărîmat. Proprietăţii private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sînt expropriaţi."

Acest pasaj fundamental nu prea lasă loc la îndoieli în privinţa faptului că miezul doctrinei expuse de Marx în *Capitalul* îl constituie imposibilitatea reformării capitalismului şi profeţia răsturnării lui violente; doctrină corespunzînd celei a aripii radicale. Iar această doctrină se armonizează cum nu se poate mai bine cu raţionamentul profetic pe care-l discutăm. Căci dacă acceptăm nu doar premisa celui de-al doilea pas, ci şi concluzia lui, atunci profeţia revoluţiei sociale ar decurge, într-adevăr, în conformitate cu pasajul citat din *Capitalul*. (Şi ar decurge şi victoria muncito-

rilor, după cum s-a arătat în capitolul precedent.) Într-adevăr, pare greu de imaginat că o clasă muncitoare pe deplin unită şi înzestrată cu conştiinţa de clasă, în cazul cînd mizeria ei nu poate fi atenuată prin alte mijloace, n-ar face o încercare hotărîtă de a răsturna ordinea socială. Dar aceasta, fireşte, nu salvează cea de a doua concluzie. Pentru că am arătat deja că prima concluzie nu este valabilă; iar numai din premisă, din teoria creşterii bogăţiei şi a mizeriei, nu se poate infera inevitabilitatea revoluţiei sociale. După cum am arătat atunci cînd am analizat prima concluzie, tot ce putem spune este că răbufnirile de revoltă s-ar putea să fie inevitabile; dar cum nu putem fi siguri de unitatea de clasă, nici de existenţa la muncitori a unei conştiinţe de clasă evoluate, asemenea răbufniri nu pot fi identificate cu revoluţia socială. (Tot aşa, ele pot foarte bine să nu fie victorioase, astfel încît supoziţia că ele reprezintă revoluţia socială nu s-ar potrivi cu pasul al treilea.)

Spre deosebire de poziţia radicală, care cel puţin se armonizează destul de bine cu raţionamentul profetic, *poziţia moderată* anulează complet acest raţionament. Dar, cum spuneam mai înainte, are şi ea în sprijinul său autoritatea lui Marx. Marx a trăit suficient de mult pentru a fi martorul efectuării unor reforme care, potrivit teoriei sale, ar fi trebuit să fie imposibile. Niciodată însă nu i-a licărit ideea că aceste ameliorări ale situaţiei muncitorilor sînt în acelaşi timp infirmări ale teoriei sale. Viziunea sa istoricistă ambiguă asupra revoluţiei sociale i-a permis să interpreteze aceste reforme ca fiind preludiul[16] sau chiar începutul revoluţiei. După cum aflăm de la Engels[17], Marx a ajuns la concluzia că, în Anglia cel puţin, „revoluţia socială inevitabiă ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace paşnice şi legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se aşteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluţii paşnice şi legale fără «pro-slavery rebelion» (rebeliune în favoarea sclaviei)". Această relatare este în concordanţă cu o scrisoare[18] în care Marx spunea, cu numai trei ani înaintea morţii sale: „Partidul meu... consideră revoluţia engleză nu *necesară*, ci — în conformitate cu precedentele ei istorice — *posibilă*." Trebuie observat că, cel puţin în prima din aceste formulări, este clar experimentată teoria „aripii moderate" — teoria că, în cazul cînd clasa dominantă nu cedează, violenţa va fi inevitabilă.

Mie mi se pare că aceste teorii moderate anulează total raţionamentul profetic.[19] Ele implică posibilitatea unui compromis, a unei

reformări treptate a capitalismului şi deci posibilitatea reducerii antagonismului de clasă. Or, singura bază a raţionamentului profetic este ideea unui antagonism crescînd. Nu există vreo necesitate logică ca o reformă treptată, realizată prin compromis, să ducă la o nimicire totală a sistemului capitalist; ca muncitorii, învăţînd din experienţă că îşi pot ameliora situaţia prin reforme treptate, să nu prefere să persevereze în această metodă, chiar dacă ea nu le aduce „victoria deplină“, adică supunerea clasei dominante; să nu realizeze compromisuri cu burghezia, lăsînd-o pe aceasta în posesia mijloacelor de producţie, în loc să rişte tot ce-au cîştigat, formulînd revendicări susceptibile să ducă la ciocniri violente. Numai dacă acceptăm ideea că „proletarii nu au de pierdut... decît lanţurile“[20], că legea mizeriei crescînde este valabilă sau că ea, cel puţin, face imposibile ameliorările, numai atunci putem profetiza că muncitorii vor fi siliţi să încerce răsturnarea întregului sistem. După cum se vede, o interpretare evoluţionistă a „revoluţiei sociale“ anulează întreg raţionamentul marxist, de la primul pas la ultimul; tot ce rămîne din marxism ar fi abordarea istoricistă. Dacă se încearcă totuşi o profeţie istorică, ea trebuie să se sprijine pe un raţionament cu totul nou.

Dacă încercăm să construim un asemenea raţionament modificat în conformitate cu vederile de mai tîrziu ale lui Marx şi cele ale aripii moderate, păstrînd cît mai mult cu putinţă din teoria iniţială, ajungem la un raţionament bazat în întregime pe teza după care clasa muncitoare reprezintă acum, sau va reprezenta într-o bună zi, *majoritatea* populaţiei. Raţionamentul ar suna astfel. Capitalismul va fi transformat de o „revoluţie socială“, prin care acum nu înţelegem altceva decît progresul luptei de clasă dintre capitalişti şi muncitori. Această revoluţie se poate realiza fie prin metode treptate şi democratice, fie prin violenţă, fie printr-o alternanţă de evoluţii treptate şi de desfăşurări violente. Toate acestea vor depinde de rezistenţa burgheziei. Dar în oricare din eventualităţi, şi îndeosebi dacă evoluţia este una paşnică, ea nu poate să se soldeze decît cu cucerirea de către muncitori a „poziţiei de clasă dominantă“[21], cum scrie în *Manifest*; ei trebuie să „cîştige bătălia pentru democraţie“; pentru că „mişcarea proletară este mişcarea independentă şi conştientă a imensei majorităţi, în interesul imensei majorităţi“.

Este important să se înţeleagă că, pînă şi în această formă moderată şi modificată, predicţia este de nesusţinut. Iată de ce. Dacă se admite posibilitatea reformării treptate, teoria pauperizării crescînde se cere a fi abandonată; o dată cu ea însă dispare orice simulacru de justificare a aserţiunii că muncitorii industriali vor ajunge inevitabil să reprezinte, într-o bună zi, „imensa majoritate". Nu vreau să dau de înţeles că această aserţiune ar decurge realmente din teoria marxistă a pauperizării crescînde, dat fiind că această teorie n-a ţinut niciodată îndeajuns seama de fermieri şi de ţărani. Or, dacă nu stă în picioare legea pauperizării crescînde, în virtutea căreia clasa mijlocie ar coborî la nivelul proletariatului, nu trebuie să ne surprindă constatarea că o clasă de mijloc destul de numeroasă continuă să existe (sau că a apărut o nouă clasă de mijloc) şi că ea poate coopera cu celelalte clase neproletare împotriva încercării muncitorilor de a pune mîna pe putere; şi nimeni nu poate spune cu certitudine care va fi rezultatul acestei dispute. Şi într-adevăr, statisticile nu mai înregistrează vreo tendinţă de creştere a numărului muncitorilor industriali, comparativ cu celelalte clase ale populaţiei. Se manifestă, mai degrabă, o tendinţă opusă, în pofida faptului că acumularea instrumentelor de producţie continuă. Chiar şi acest singur fapt infirmă validitatea raţionamentului profetic modificat. Tot ce rămîne din el este observaţia importantă (care însă nu satisface standardele pretenţioase ale unei profeţii istorice) că reformele sociale se efectuează în mare parte[22] sub presiunea celor asupriţi sau (dacă cineva preferă această expresie) sub presiunea luptei de clasă; că, deci, emanciparea celor asupriţi va fi într-o mare măsură înfăptuită de ei înşişi.[23]

IV

Raţionamentul profetic este de nesusţinut şi ireparabil, în oricare dintre interpretările lui, radicale sau moderate. Dar pentru o înţelegere completă a situaţiei, nu este suficientă infirmarea profeţiei modificate; mai este necesar să fie examinată *atitudinea ambiguă faţă de problema violenţei*, pe care o putem observa atît la partidele marxiste radicale, cît şi la cele moderate. Această atitudine, susţin eu, are o influenţă considerabilă asupra problemei dacă „bătălia democraţiei" va fi sau nu cîştigată; pentru că ori de cîte ori aripa marxistă moderată a ieşit victorioasă în alegerile generale ori s-a

aflat aproape de victorie, una din raţiuni pare să fi fost atragerea unor importante sectoare ale clasei de mijloc. Aceasta s-a datorat umanitarismului său, situării sale de partea democraţiei şi împotriva opresiunii. Dar *ambiguitatea sistematică* a atitudinii sale faţă de violenţă nu numai că tinde să diminueze această atracţie, ci de-a dreptul promovează interesele anti-democraţilor şi anti-umanitarilor, ale fasciştilor.

Există în doctrina marxistă două ambiguităţi strîns legate între ele, ambele importante din acest punct de vedere. Una este atitudinea ambiguă faţă de violenţă, întemeiată pe abordarea istoricistă. Cealaltă este modul ambiguu în care marxiştii vorbesc despre „cucerirea puterii politice de către proletariat", cum se exprimă *Manifestul*.[24] Ce înseamnă această formulare? Poate să însemne — şi uneori este astfel interpretată — că partidul muncitorilor are scopul benign şi evident al oricărui partid democratic, acela de a obţine majoritatea şi de a forma guvernul. Dar mai poate să însemne — şi marxiştii adesea lasă să se înţeleagă că înseamnă — că partidul, o dată ajuns la putere, intenţionează să se instaleze definitiv în această poziţie; că, adică, va folosi votul său majoritar în aşa fel încît să facă foarte dificilă pentru alţii recîştigarea, vreodată, a puterii prin obişnuitele mijloace democratice. Deosebirea dintre aceste două interpretări este de maximă importanţă. Dacă un partid care la un moment dat se află în minoritate plănuieşte să suprime celălalt partid, fie prin violenţă, fie cu ajutorul unui vot majoritar, atunci el recunoaşte în mod implicit dreptul majorităţii actuale de a proceda la fel. El pierde orice drept moral de a se plînge că este oprimat; ba mai mult, dă apă la moară acelor grupări din actualul partid de guvernămînt, care vor să suprime opoziţia prin forţă.

Cele două ambiguităţi le-aş putea numi pe scurt *ambiguitatea violenţei* şi *ambiguitatea privind cucerirea puterii*. Ambele îşi au rădăcinile nu numai în vaguitatea abordării istoriciste, ci şi în teoria marxistă a statului. Dacă statul este, prin esenţa lui, o tiranie de clasă, atunci, pe de o parte, violenţa este îngăduită, iar pe de alta, tot ce se poate face este ca dictatura burgheziei să fie înlocuită prin cea a proletariatului. O preocupare susţinută pentru democraţia formală nu ar face decît să arate lipsa de simţ istoric; la urma urmei, „democraţia este... doar o etapă în procesul dezvoltării istorice", după cum spune Lenin.[25] Cele două ambiguităţi îşi au rolul lor în doctrinele tactice, atît ale aripii radicale, cît şi ale celei moderate.

Lucrul este lesne de înţeles, de vreme ce utilizarea sistematică a ambiguităţii le permite să lărgească teritoriul de pe care îşi pot recruta virtualii discipoli. Acesta este însă un avantaj tactic care lesne poate să ducă la dezavantaj în momentul cel mai critic: el poate duce la sciziune ori de cîte ori membrii cei mai radicali consideră că a venit momentul declanşării unei acţiuni violente. Modul în care aripa radicală poate în mod sistematic să facă uz de ambiguitatea violenţei ni-l învederează următoarele extrase din recenta disecţie critică a marxismului făcută de Parkes.[26] „Dat fiind că Partidul Comunist din Statele Unite declară acum nu numai că nu se pronunţă în prezent pentru revoluţie, dar şi că niciodată nu a pledat pentru revoluţie, este poate indicat să cităm cîteva fraze din programul Internaţionalei Comuniste (redactat în 1928).“ Parkes citează apoi, printre altele, următoarele pasaje din acest program: „Cucerirea puterii de către proletariat nu înseamnă o «preluare» paşnică, prin mijloacele majorităţii parlamentare, a statului burghez aşa cum este... Cucerirea puterii... înseamnă răsturnarea violentă a puterii burgheze, sfărîmarea aparatului de stat capitalist... În faţa Partidului... stă sarcina de a conduce masele la asaltul direct împotriva statului burghez. Aceasta se realizează prin... propagandă... şi... acţiune de masă... Acţiunea de masă cuprinde, în cele din urmă, greva generală conjugată cu insurecţia armată... Această din urmă formă..., care este forma supremă, trebuie să se desfăşoare conform regulilor războiului...“ Se vede din fragmentele reproduse că această parte a programului nu prezintă defel ambiguităţi; ceea ce însă nu împiedică partidul de a exploata în mod sistematic ambiguitatea violenţei, repliindu-se, dacă situaţia tactică[27] o cere, spre o interpretare non-violentă a termenului „revoluţie socială“; şi aceasta în ciuda alineatului final al *Manifestului*[28] (preluat în programul din 1928): „Comuniştilor le repugnă să-şi ascundă vederile şi intenţiile. Ei declară făţiş că ţelurile lor pot fi atinse numai prin doborîrea violentă a întregii orînduiri sociale de pînă acum...“

Şi mai importantă este însă maniera în care aripa moderată a exploatat în mod sistematic ambiguitatea violenţei, ca şi pe cea a cuceririi puterii. Ea a fost dezvoltată îndeosebi de Engles, pe baza vederilor mai moderate ale lui Marx citate mai sus, şi a devenit o doctrină tactică ce a influenţat puternic evoluţiile ulterioare. Doctrina pe care o am în vedere poate fi prezentată după cum urmează.[29] Noi, marxiştii, preferăm în mod hotărît o evoluţie paşnică şi demo-

cratică spre socialism, dacă o asemenea evoluţie este cu putinţă. Dar fiind realişti în politică, prevedem că probabil burghezia nu va sta cu mîinile încrucişate cînd noi vom fi pe punctul să obţinem majoritatea, ci va încerca să suprime democraţia. În acest caz, noi nu trebuie să batem în retragere, ci să ripostăm şi să cucerim puterea politică. Şi cum această evoluţie este una probabilă, trebuie să-i pregătim pe muncitori pentru ea; altfel ar însemna să trădăm cauza noastră. Iată un pasaj din Engels[30] referitor la această chestiune: „Deocamdată... legalitatea... lucrează atît de bine în favoarea noastră, încît am fi nebuni dacă am abandona-o cît timp durează. Rămîne de văzut dacă nu burghezia... va fi prima care o va abandona, pentru a ne zdobi prin violenţă. *Trageţi primul foc, domnilor burghezi*! Nu încape îndoială, ei vor fi primii care vor trage. Într-o bună zi... burghezia se va sătura... să privească puterea în rapidă creştere a socialismului şi va recurge la ilegalitate şi violenţă.“ Ce se va întîmpla atunci este lăsat în mod sistematic ambiguu. Iar această ambiguitate este folosită ca o ameninţare: pentru că ceva mai încolo Engels se adresează „domnilor burghezi“ astfel: „Dacă... incălcaţi Constituţia,... Partidul Social-Democrat e liber să acţioneze sau să se abţină de a acţiona împotriva voastră — după cum va socoti de cuviinţă. Ce anume urmează să facă nu vă va destăinui însă de pe acum.“

Este interesant de observat cît de mult diferă această doctrină de concepţia iniţială a marxismului, care prezicea că revoluţia va veni ca rezultat al presiunii crescînde a capitalismului asupra muncitorilor, şi nu ca rezultat al presiunii crescînde a unei mişcări muncitoreşti tot mai eficace asupra capitaliştilor. Această foarte izbitoare întoarcere a frontului[31] vădeşte influenţa evoluţiei sociale reale, care a mers în sensul descreşterii mizeriei. Noua doctrină a lui Engels, care lasă clasei dominante iniţiativa revoluţionară, sau mai bine zis contrarevoluţionară, este însă din punct de vedere tactic absurdă şi sortită eşecului. Teoria marxistă iniţială spunea că revoluţia muncitorească va izbucni în punctul de jos al unei depresiuni, adică într-un moment cînd sistemul politic va fi slăbit de prăbuşirea sistemului economic, situaţie ce ar contribui în mare măsură la victoria muncitorilor. Dacă însă „domnii burghezi“ sînt invitaţi să tragă primul foc, este oare de conceput că vor fi atît de proşti încît să nu aleagă momentul cel mai convenabil lor? Nu vor face oare pregătirile necesare pentru războiul pe care urmează să-l poarte? Şi cum,

potrivit teoriei, ei sînt cei ce deţin puterea, o atare pregătire nu va însemna oare mobilizarea unor forţe împotriva cărora muncitorii nu vor avea nici cea mai mică şansă de victorie? O astfel de critică nu poate fi parată prin amendarea teoriei în sensul că muncitorii n-ar trebui să aştepte ca partea cealaltă să dea lovitura, ci ar trebui să încerce să i-o ia înainte, căci potrivit chiar presupoziţiilor teoriei, pentru cei aflaţi la putere este totdeauna uşor să aibă un avans în pregătirile pentru încleştare: să pregătească puşti dacă muncitorii pregătesc bîte, tunuri dacă muncitorii pregătesc puşti, bombardiere în picaj dacă muncitorii pregătesc tunuri etc.

V

Această critică, deşi practică şi coroborată de experienţă, rămîne totuşi la suprafaţa lucrurilor. Carenţele principale ale doctrinei sînt mai profunde. Critica pe care vreau s-o formulez acum încearcă să arate că atît presupoziţia doctrinei cît şi consecinţele ei tactice sînt de aşa natură încît este probabil să *producă* tocmai acea reacţie antidemocratică a burgheziei, pe care teoria o prezice, deşi în acelaşi timp susţine (în mod ambiguu) că o detestă: întărirea elementului antidemocratic în sînul burgheziei şi, drept consecinţă, războiul civil. Iar noi ştim că aceasta poate să ducă la înfrîngere şi la fascism.

Critica pe care o am în vedere este, pe scurt, aceea că doctrina tactică a lui Engels şi, vorbind mai general, ambiguitatea violenţei şi cea a cuceririi puterii fac imposibilă funcţionarea unei democraţii. o dată ce sînt adoptate de un partid politic important. Îmi întemeiez această critică pe teza că democraţia poate să funcţioneze numai dacă principalele partide aderă la o viziune asupra funcţiilor ei care poate fi rezumată în cîteva reguli cum ar fi următoarele. (Cf. şi secţiunea II a cap. 7):

1) Democraţia nu poate fi caracterizată pe deplin drept domnia majorităţii, deşi instituţia alegerilor generale este de cea mai mare importanţă. Pentru că o majoritate poate să guverneze şi în mod tiranic. (Majoritatea formată din cetăţenii mai scunzi de 1,85 m poate hotărî ca minoritatea celor mai înalţi de 1,85 m să plătească toate impozitele.) Într-o democraţie puterea guvernanţilor trebuie limitată; iar criteriul democraţiei este următorul: într-o democraţie, cei care cîrmuiesc, adică guvernul, pot fi destituiţi fără vărsare de

sînge de către cei cîrmuiţi. Astfel încît, dacă cei aflaţi la putere nu salvgardează instituţiile care asigură minorităţii posibilitatea de a milita pentru schimbări paşnice, atunci cîrmuirea lor este o tiranie.

2) Nu trebuie să distingem decît două forme de guvernare — cele care posedă instituţii de acest fel şi toate celelalte, care nu posedă, adică democraţii şi tiranii.

3) O constituţie consecvent democratică trebuie să excludă un singur tip de schimbare în sistemul juridic, şi anume pe aceea care ar primejdui caracterul ei democratic.

4) Într-o democraţie protejarea deplină a minorităţilor nu trebuie să includă şi minorităţile care încalcă legea, mai cu seamă nu pe cei care incită pe alţii la răsturnarea prin violenţă a democraţiei.[32]

5) Politica de organizare a instituţiilor destinate salvgardării democraţiei trebuie să pornească întotdeauna de la presupoziţia că pot să existe tendinţe antidemocratice latente atît printre cei guvernaţi cît şi printre guvernanţi.

6) Dacă este nimicită democraţia, sînt nimicite toate drepturile. Chiar dacă s-ar menţine anumite avantaje economice pentru cei guvernaţi, acestea ar fi doar tolerate.[33]

7) Democraţia oferă un nepreţuit teren de luptă pentru orice reformă rezonabilă, deoarece ea permite reforma fără violenţă. Dacă însă păstrarea democraţiei nu este pusă pe primul plan în fiecare din bătăliile purtate pe acest teren, atunci tendinţele antidemocratice latente, care sînt întotdeauna prezente (şi care exercită atracţie asupra celor ce suferă sub ceea ce în cap. 10 am numit angoasa civilizaţiei) pot să provoace prăbuşirea democraţiei. Dacă lumea nu înţelege încă îndeajuns aceste principii, trebuie luptat pentru ca să le înţeleagă. Politica opusă se poate dovedi funestă; ea poate să ducă la pierderea celei mai importante dintre bătălii — a însăşi bătăliei pentru democraţie.

Prin contrast cu politica ghidată de principiile de mai sus, cea a partidelor marxiste poate fi caracterizată drept o politică de *cultivare la muncitori a suspiciunii faţă de democraţie*. „În realitate însă, statul nu este altceva — scrie Engels[34] — decît o maşină pentru reprimarea unei clase de către altă clasă, şi anume în republica democratică nu mai puţin decît în monarhie.“ Asemenea vederi generează însă inevitabil:

a) O politică de blamare a democraţiei pentru toate relele pe care ea nu le impiedică, în loc să se recunoască faptul că democraţii sînt

cei ce trebuie blamaţi — şi opoziţia, de obicei, nu mai puţin decît majoritatea. (Fiecare opoziţie are majoritatea pe care o merită.)

b) O politică de educare a celor cîrmuiţi în aşa fel încît să considere statul ca nefiind al lor, ci ca aparţinînd guvernanţilor.

c) Politica de a le spune că nu există decît o cale de a schimba lucrurile în bine, cea a *cuceririi depline a puterii.* Astfel este însă nesocotit lucrul cel mai important privitor la democraţie, şi anume că ea ţine în frîu şi contrabalansează puterea.

O asemenea politică lucrează de fapt în favoarea duşmanilor societăţii deschise; ea le furnizează o coloană a cincea inconştientă de acest rol al ei. Împotriva *Manifestului* care spune[35] în mod ambiguu: „Primul pas în revoluţia muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democraţiei", eu susţin că dacă se acceptă aceasta drept primul pas, bătălia pentru democraţie va fi pierdută.

Acestea sînt consecinţele generale ale doctrinelor tactice ale lui Engels şi ale ambiguităţilor prezente în teoria revoluţiei sociale. În cele din urmă ele nu sînt decît ultimele consecinţe ale modului în care Platon punea problema politicii, prin întrebarea „cine trebuie să conducă statul?" (cf. capitolul 7). E timpul să înţelegem că întrebarea „*cine* deţine puterea în stat?" contează puţin în comparaţie cu întrebările „*cum* este exercitată puterea?" şi „*cîtă* putere deţin guvernanţii?" Trebuie să înţelegem că, pînă la urmă, toate problemele politice sînt probleme instituţionale, probleme privitoare la cadrul juridic şi nu la persoane, şi că progresul spre mai multă egalitate poate fi asigurat numai prin controlul instituţional al puterii.

VI

La fel ca în capitolul precedent, voi ilustra acum pasul al doilea arătînd ceva din modul în care profeţia a influenţat evoluţiile istorice recente. Toate partidele politice au un fel de „interes egoist" pentru acţiunile nepopulare ale oponenţilor lor. Ele au de cîştigat din astfel de acţiuni şi, drept urmare, sînt predispuse să le comenteze pe larg, să le scoată în evidenţă şi chiar să le dorească. Ba chiar să încurajeze greşelile politice ale oponenţilor, cîtă vreme o pot face fără a li se putea imputa răspunderea pentru ele. Faptul acesta, împreună cu teoria lui Engels, a determinat unele partide marxiste să stea de o

parte, pîndind acţiunile oponenţilor lor îndreptate împotriva democraţiei. În loc să se împotrivească din răsputeri unor astfel de acţiuni, ele preferau plăcerea de a spune adepţilor lor:„ Ia uitaţi-vă ce fac ăştia! Asta numesc ei democraţie! Asta se cheamă la ei libertate şi egalitate! Ţineţi minte pentru cînd va veni *ziua socotelilor*." (Expresie ambiguă care poate să vizeze ziua alegerilor ori pe cea a revoluţiei.) Această politică, de a-i lăsa pe oponenţi să-şi dea arama pe faţă, dacă este extinsă şi la acţiunile îndreptate împotriva democraţiei, duce la dezastru. Ea constă în a rosti vorbe umflate şi a nu întreprinde nimic în faţa primejdiei reale şi crescînde la care sînt expuse instituţiile democratice; în a lupta în vorbe şi a pactiza în fapt; de unde fasciştii au învăţat nepreţuita lor metodă de a vorbi despre pace, în timp ce împing lucrurile spre război.

Nu încape nici o îndoială asupra modului în care ambiguitatea menţionată a dat apă la moară acelor grupări fasciste care doreau să suprime democraţia. Căci trebuie să luăm în calcul posibilitatea existenţei unor asemenea grupări şi faptul că influenţa lor în rîndurile aşa-numitei burghezii va depinde în mare măsură de politica pe care o adoptă partidele muncitoreşti.

Să examinăm, bunăoară, mai de aproape cum a fost folosită în lupta politică ameninţarea cu revoluţia sau chiar cu grevele *politice* (ca opuse disputelor salariale etc.). Aşa cum am explicat mai sus, chestiunea decisivă aici ar fi dacă asemenea mijloace sînt folosite ca arme ofensive ori numai pentru apărarea democraţiei. Într-un stat democratic ele ar fi justificate ca armă pur defensivă, iar cînd au fost aplicate cu hotărîre în legătură cu o revendicare defensivă şi neambiguă, ele au fost folosite cu succes în acest sens. (Să ne amintim de eşecul rapid al puciului lui Kapp.) Cînd sînt folosite însă ca armă ofensivă, ele duc inevitabil la întărirea tendinţelor antidemocratice în tabăra adversă, deoarece în mod evident fac cu neputinţă funcţionarea democraţiei. În plus, utilizarea ofensivă a acestei arme o face inevitabil ineficace ca armă defensivă. Dacă foloseşti biciul şi atunci cînd cîinele e cuminte, nu vei mai obţine efectul scontat cînd va trebui să-l foloseşti pentru a opri cîinele să facă rău. Apărarea democraţiei trebuie să constea în a face ca experimentele antidemocratice să fie prea costisitoare pentru cei care le încearcă; mult mai costisitoare decît un compromis democratic... Recurgerea de către muncitori la orice fel de presiune nedemocratică e probabil să ducă la o contrapresiune similară, sau chiar la una antidemo-

cratică — să provoace o acţiune împotriva democraţiei. O asemenea acţiune antidemocratică din partea guvernanţilor este, fireşte, un lucru mult mai grav şi mai periculos decît o acţiune similară a celor guvernaţi. Ar fi de datoria muncitorilor să lupte cu hotărîre împotriva acestei acţiuni periculoase, să o stopeze încă din faza ei incipientă. Dar cum mai pot ei acum să lupte în numele democraţiei? Propria lor acţiune antidemocratică dă acum cu siguranţă o şansă duşmanilor lor şi celor ai democraţiei.

Cine vrea, poate să interpreteze şi altfel evoluţia descrisă; el poate scoate din faptele evocate concluzia că democraţia „nu-i bună de nimic". Aceasta e într-adevăr concluzia pe care au tras-o mulţi marxişti. După ce au fost înfrînţi în ceea ce ei au socotit a fi o luptă democratică (pe care au pierdut-o din momentul în care şi-au formulat doctrina tactică), ei au zis: „Am fost prea blînzi, prea umani — data viitoare vom face o revoluţie cu adevărat sîngeroasă!" E ca şi cum cineva, pierzînd un meci de box, ar conchide: boxul nu-i bun, ar fi trebuit să folosesc o bîtă... Fapt e că marxiştii i-au învăţat pe muncitori teoria războiului de clasă, iar pe reacţionarii inveteraţi din rîndurile burgheziei i-au învăţat practica lui. Marx a vorbit de război. Adversarii săi au ascultat cu atenţie; apoi au început să vorbească despre pace şi să-i acuze pe muncitori de spirit războinic; marxiştii n-aveau cum să respingă această acuzaţie, dat fiind că războiul de clasă era sloganul lor. Iar fasciştii au trecut la acţiune.

Pînă aici analiza a vizat în principal anumite partide social-democrate mai „radicale", care şi-au bazat politica în întregime pe doctrina tactică ambiguă a lui Engels. Efectele dezastruoase ale tacticii lui Engels au fost amplificate în cazul lor de lipsa unui program practic, discutată în capitolul precedent. Dar şi comuniştii au adoptat tactica pe care am criticat-o aici, în anumite ţări şi în anumite perioade, îndeosebi acolo unde celelalte partide muncitoreşti, de exemplu social-democraţii sau laburiştii, respectau regulile democratice.

Situaţia comuniştilor era însă diferită în măsura în care ei aveau un program. Programul era: „Urmaţi exemplul Rusiei!" Aceasta a dat mai multă precizie doctrinelor lor revoluţionare, ca şi afirmaţiei lor că democraţia nu este altceva decît dictatura burgheziei[16]. Conform acestei afirmaţii, nu s-ar pierde mare lucru, ba chiar s-ar cîştiga ceva, dacă această dictatură camuflată ar deveni făţişă

vizibilă pentru toată lumea; căci asta n-ar face decît să apropie momentul revoluţiei[37]. Ei sperau chiar că o dictatură totalitară în Europa centrală ar grăbi deznodămîntul. Căci, la urma urmei, de vreme ce revoluţia urma oricum să vină, fascismul nu putea fi decît unul din mijloacele de a o declanşa; cu atît mai mult cu cît producerea ei era de acum, evident, în mare întîrziere. Rusia o făcuse deja, în ciuda înapoierii sale economice. Numai speranţele deşarte pe care le-a creat democraţia [38] întîrziau izbucnirea ei în ţările mai avansate. Aşadar, nimicirea democraţiei prin acţiunile fasciştilor nu putea decît să promoveze revoluţia, ducînd pînă la capăt deziluziile muncitorilor în privinţa metodelor democratice. O dată cu aceasta, aripa radicală a marxismului[39] a simţit că descoperise „esenţa“ şi „adevăratul rol istoric“ al fascismului. Fascismul era, prin esenţa sa, *ultima haltă a burgheziei.* Ca atare, comuniştii nu s-au ridicat la luptă atunci cînd fasciştii au pus mîna pe putere. (Cît priveşte pe social-democraţi, nimeni nici nu s-a aşteptat ca ei să lupte.) Deoarece erau siguri că momentul revoluţiei proletare sosise demult şi că interludiul fascist, necesar pentru grăbirea ei[40], nu putea dura mai mult de cîteva luni. Nu se cerea, deci, din partea comuniştilor, nici o acţiune. Ei au rămas inofensivi. Cucerirea puterii de către fascişti nu a avut niciodată de înfruntat un „pericol comunist“. După cum a subliniat odată Einstein, dintre toate grupurile organizate ale societăţii, numai Biserica, mai precis numai o parte a Bisericii, a opus o rezistenţă serioasă.

Capitolul 20

Capitalismul şi sfîrşitul său implacabil

Conform doctrinei marxiste, capitalismul suferă de contradicţii interne ce ameninţă să ducă la prăbuşirea lui. Analiza minuţioasă a acestor contradicţii şi a mişcării istorice pe care ele o imprimă societăţii constituie primul pas al raţionamentului profetic al lui Marx. Pasul acesta este nu doar cel mai important din întreaga sa teorie, ci este cel asupra căruia a trudit cel mai mult, dat fiind că, practic, toate cele trei volume ale *Capitalului* (peste 2 200 de pagini în ediţia originală[1]) sînt consacrate elaborării lui. Este de asemenea pasul cel mai puţin abstract al raţionamentului, deoarece se bazează pe o analiză descriptivă, sprijinită pe statistici, a sistemului economic din vremea sa — cel al capitalismului neîngrădit.[2] După cum spune Lenin, „Marx deduce inevitabilitatea transformării societăţii capitaliste în societate socialistă în întregime şi exclusiv din *legea economică de dezvoltare a societăţii actuale*".

Înainte de a trece la explicarea mai detaliată a primului pas din raţionamentul profetic al lui Marx, voi încerca să descriu ideile lui principale sub forma unei foarte scurte schiţe.

Concurenţa capitalistă, crede Marx, forţează mîna capitalistului. Ea îl sileşte pe capitalist să acumuleze capital. Făcînd aşa, capitalistul lucrează împotriva propriilor sale interese economice pe termen lung (întrucît acumularea capitalului tinde să ducă la scăderea profiturilor sale). Dar deşi lucrează împotriva propriilor sale interese personale, el lucrează în acelaşi timp în interesul dezvoltării istorice; lucrează, fără să-şi dea seama, în favoarea progresului economic şi a socialismului. Aceasta se datoreşte faptului că acumularea capitalului înseamnă: a) creşterea productivităţii; creşterea bogăţiei; şi concentrarea bogăţiei în mîini tot mai puţine; b) creşterea sărăciei şi a mizeriei; muncitorii primesc salariile la limita subzistenţei sau a înfometării, în principal datorită faptului că surplusul de muncitori, numit „armata industrială de rezervă", menţine salariile la

nivelul cel mai de jos cu putinţă. Crizele ciclice împiedică absorbirea, pentru perioade cît de cît considerabile, a surplusului de muncitori de către industria în creştere. Capitaliştii nu pot să schimbe această situaţie, chiar dacă ar vrea; căci scăderea ratei profiturilor lor face ca propria lor poziţie economică să fie prea precară pentru a îngădui vreo acţiune eficientă. În felul acesta, acumularea capitalistă se dovedeşte a fi un proces contradictoriu şi autodestructiv, deşi stimulează progresul tehnic, economic şi istoric spre socialism.

I

Premisele primului pas sînt legile concurenţei capitaliste şi ale acumulării mijloacelor de producţie. Concluzia este legea creşterii bogăţiei şi a mizeriei. Voi începe discuţia prin a explica aceste premise şi concluzii.

În condiţiile capitalismului, concurenţa dintre capitalişti joacă un rol important. „Lupta de concurenţă", aşa cum e analizată de Marx în *Capitalul*[3], este purtată pe calea vînzării mărfurilor produse, dacă e posibil, la un preţ inferior celui pe care concurentul îl poate accepta. Dar „ieftinătatea mărfurilor — explică Marx — depinde, *caeteris paribus*, de productivitatea muncii, iar aceasta depinde, la rîndul ei, de proporţiile producţiei". Căci producţia de proporţii foarte mari este în general capabilă să utilizeze maşini mai multe şi mai specializate; aceasta sporeşte productivitatea muncitorilor şi permite capitalistului să producă şi să vîndă la un preţ mai scăzut. „Capitalurile mai mari înfrîng, aşadar, pe cele mai mici... [Concurenţa] se termină întotdeauna cu pieirea unui număr mare de capitalişti mici, ale căror capitaluri trec... în parte în mîna învingătorului..." (Această mişcare, după cum arată Marx, a fost mult accelerată de sistemul de credit.)

Potrivit analizei lui Marx, procesul descris, *acumularea datorită concurenţei*, prezintă două aspecte diferite. Pe de o parte, capitalistul este silit să acumuleze sau să concentreze din ce în ce mai mult capital, pentru a putea supravieţui; aceasta înseamnă practic investirea a tot mai mult capital în maşini din ce în ce mai multe şi mai noi, ceea ce sporeşte continuu *productivitatea* muncitorilor săi. Celălalt aspect al acumulării capitalului îl reprezintă *concentrarea* a tot mai multe bogăţii în mîinile a diverşi capitalişti şi ale clasei

capitaliştilor; paralel cu aceasta are loc o scădere a numărului de capitalişti, mişcare numită de Marx *centralizarea*[4] capitalului (ca deosebită de simpla acumulare sau concentrare).

Trei din aceşti termeni — concurenţă, acumulare şi productivitate crescîndă — indică, după Marx, tendinţele fundamentale ale oricărei producţii capitaliste; sînt tendinţele la care am făcut aluzie atunci cînd am descris *premisa* primului pas drept „legile concurenţei şi ale acumulării capitaliste". Cel de-al patrulea şi cel de-al cincilea termen, însă, concentrarea şi centralizarea, indică o tendinţă ce formează o parte a *concluziei* primului pas; pentru că ei descriu o tendinţă de creştere continuă a bogăţiei şi de centralizare a ei în tot mai puţine mîini. Cealaltă parte a concluziei, legea mizeriei crescînde, se obţine însă abia printr-un raţionament mult mai complicat. Dar înainte de a începe explicarea acestui raţionament, trebuie mai întîi să explic şi cea de a doua concluzie.

Termenul „mizerie crescîndă", aşa cum îl foloseşte Marx, poate să însemne două lucruri diferite. El poate fi folosit pentru a descrie gradul de răspîndire a mizeriei, indicînd că ea cuprinde un număr tot mai mare de oameni; dar poate fi folosit şi pentru a indica o creştere a intensităţii suferinţei oamenilor. Marx credea, fără îndoială, că mizeria creşte atît în extensiune, cît şi în intensitate. Aceasta e însă mai mult decît ar fi avut nevoie pentru ceea ce voia să dovedească. Pentru ceea ce viza raţionamentul său profetic, ar fi fost de-ajuns (dacă nu chiar mai avantajoasă[5]) interpretarea mai largă a termenului „mizerie crescîndă"; interpretarea conform căreia mizeria creşte în extensiune, în timp ce intensitatea ei poate să crească sau nu, dar oricum, nu înregistrează o scădere notabilă.

Se cuvine făcut însă şi un alt comentariu, mult mai important. Mizeria crescîndă implică în mod fundamental, după Marx, o *exploatare crescîndă a muncitorilor ocupaţi: nu doar numeric, ci şi în intensitate.* Trebuie admis că ea implică, pe deasupra, o creştere a suferinţei, ca şi a numărului şomerilor, numiţi[6] de Marx „suprapopulaţie" (relativă) sau „armată industrială de rezervă". Dar rostul şomerilor, în acest proces, este să exercite o presiune asupra muncitorilor ocupaţi, ajutîndu-i astfel pe capitalişti în eforturile lor de a stoarce profit din muncitorii angajaţi, de a-i exploata. „Armata industrială de rezervă — scrie Marx[7] —... îi aparţine capitalistului... ca şi cum el ar fi crescut-o pe propria sa cheltuială. Ea procură pentru nevoile sale schimbătoare de valorificare un material

uman care poate fi exploatat... În perioadele de stagnare şi de prosperitate medie, armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitoreşti active, iar în perioadele de supraproducţie şi de paroxism ea îi moderează pretenţiile." Mizeria crescîndă înseamnă în esenţă, după Marx, exploatarea crescîndă a forţei de muncă; or, cum forţa de muncă a şomerilor nu este exploatată, ei pot servi în acest proces numai ca ajutoare neplătite ale capitaliştilor în exploatarea muncitorilor ocupaţi. Lucrul este important de reţinut, deoarece marxiştii de mai tîrziu au vorbit adesea despre şomaj ca despre unul din faptele empirice care verifică profeţia că mizeria tinde să crească; despre şomaj, însă, se poate pretinde că e un fapt ce coroborează teoria lui Marx, numai dacă el se produce împreună cu o exploatare sporită a muncitorilor ocupaţi, adică cu un timp de muncă mare şi cu salarii reale mici.

Cele spuse pot fi suficiente ca explicaţie a termenului „mizerie crescîndă". Mai este, totuşi, necesar să explicăm *legea* mizeriei crescînde, pe care Marx pretindea că a descoperit-o. Înţeleg prin aceasta doctrina lui Marx de care atîrnă întreg raţionamentul profetic; doctrina potrivit căreia capitalismul nu-şi poate permite să micşoreze mizeria muncitorilor, dat fiind că mecanismul acumulării capitaliste îl ţine pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care e obligat s-o treacă pe umerii muncitorilor dacă nu vrea să sucombe. Acesta e motivul pentru care capitaliştii nu pot face compromisuri, nu pot satisface nici una din revendicările importante ale muncitorilor, chiar dacă ar dori s-o facă; motivul pentru care „capitalismul nu poate fi reformat, ci doar răsturnat"[8]. E clar că această lege constituie concluzia decisivă a primului pas. Cealaltă concluzie, legea bogăţiei crescînde, n-ar conta prea mult, dacă ar fi cumva posibil ca şi muncitorii să beneficieze de această creştere a bogăţiei. Alegaţia lui Marx că acest lucru este imposibil va forma, de aceea, principalul obiect al analizei noastre critice. Înainte însă de a trece la prezentarea şi critica argumentelor lui Marx în favoarea acestei teze, aş face un scurt comentariu la prima parte a concluziei — la teoria bogăţiei crescînde.

Tendinţa spre acumularea şi concentrarea bogăţiei, observată de Marx, cu greu ar putea fi contestată. Teoria sa privind creşterea productivităţii este şi ea, în ce priveşte principalul, inatacabilă. Deşi pot exista limite ale efectelor benefice pe care creşterea unei întreprinderi le poate avea asupra productivităţii sale, nu vedem de ce

ar trebui să existe limite cînd e vorba de efectele benefice ale acumulării şi perfecţionării maşinilor şi utilajelor. În ceea ce priveşte însă tendinţa de centralizare a capitalului în mîini tot mai puţine, lucrurile nu stau chiar atît de simplu. Fără îndoială că există o tendinţă în această direcţie şi trebuie să admitem că în condiţiile capitalismului neîngrădit există puţine forţe cu sens contrar. Împotriva acestei părţi a analizei lui Marx, ca descriere a unui capitalism neîngrădit, nu se pot spune multe. Considerată însă ca o profeţie, ea e mai greu de susţinut. Pentru că ştim că acum există multe mijloace prin care legislaţia poate să intervină. Impozitele şi taxele de moştenire pot fi utilizate extrem de eficient pentru contracararea centralizării; şi au fost astfel folosite. Mai poate fi folosită şi legislaţia antitrust, deşi, pare-se, cu efecte mai slabe. Pentru a putea evalua forţa raţionamentului profetic al lui Marx, trebuie să luăm în considerare posibilitatea unor mari ameliorări în această direcţie; şi la fel ca în capitolele precedente, trebuie să declar că raţionamentul pe care Marx îşi întemeiază profeţia centralizării sau a descreşterii numărului de capitalişti este neconcludent.

Acum, după ce am explicat premisele şi concluziile primului pas şi după ce am respins prima concluzie, ne putem concentra în întregime atenţia asupra modului în care Marx derivă cealaltă concluzie, legea profetică a mizeriei crescînde. În încercarea sa de întemeiere a acestei profeţii putem distinge trei linii de gîndire diferite. Ne vom ocupa de ele în următoarele patru secţiuni ale acestui capitol, astfel: II: teoria valorii; III: efectele suprapopulaţiei asupra salariilor; IV: ciclul industrial; V: efectele scăderii ratei profitului.

II

Teoria valorii a lui Marx, considerată în mod curent, şi de marxişti, şi de antimarxişti, drept piatra unghiulară a crezului marxist, este, după opinia mea, una din părţile lui destul de neimportante; de fapt, singurul motiv care mă face să mă ocup de ea în loc să trec de-a dreptul la secţiunea următoare, este că mai toată lumea o socoteşte importantă şi că nu pot arăta temeiurile dezacordului meu cu această părere fără a discuta teoria. Vreau să fie clar însă din capul locului că susţinînd despre teoria valorii că este o parte redundantă a marxismului, nu-l atac prin aceasta pe Marx, ci

mai degrabă îl apăr. Căci mi se pare neîndoielnic că numeroşii critici care au arătat că teoria valorii este prin ea însăşi foarte şubredă au, în ce priveşte principalul, perfectă dreptate. Dar chiar de n-ar fi aşa, poziţia marxismului n-ar avea decît de cîştigat dacă s-ar putea dovedi că doctrinele lui istorico-politice centrale pot fi dezvoltate în mod cu totul independent de o asemenea teorie controversabilă.

Ideea aşa-numitei *teorii a valorii-muncă*[9], preluată de Marx pentru scopurile sale din sugestii pe care le-a găsit la predecesorii săi (el se referă în mod special la Adam Smith şi David Ricardo) este destul de simplă. Dacă aveţi nevoie de un tîmplar, trebuie să-l plătiţi cu ora. Dacă-l întrebaţi de ce o anumită lucrare costă mai mult decît o alta, el vă va spune că prima necesită mai multă muncă. Fireşte că, în afară de manoperă, trebuie să plătiţi şi cheresteaua. Privind însă lucrurile mai de aproape, veţi descoperi că, plătind pentru cherestea, plătiţi indirect pentru munca de plantare a copacilor, de doborîre, transport, tăiere etc. Ni se sugerează astfel teoria generală că pentru o lucrare sau pentru orice marfă pe care o cumpărăm, plătim aproximativ proporţional cu cantitatea de muncă înmagazinată în ea, adică proporţional cu numărul orelor de muncă necesare pentru producerea ei.

Spun „aproximativ", pentru că preţurile efective oscilează. Întotdeauna însă, în spatele acestor preţuri există, sau cel puţin pare să existe, ceva mai stabil, un fel de preţ mediu în jurul căruia preţurile efective oscilează[10], numit „valoarea de schimb" sau, pe scurt, „valoarea" lucrului în cauză. Utilizînd această idee generală, Marx a definit *valoarea* unei mărfi drept numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea (sau pentru reproducerea) ei.

Următoarea idee, cea a *teoriei plusvalorii*, este aproape la fel de simplă. Şi ea a fost adoptată de Marx după predecesorii săi. (Engels afirmă[11] — probabil greşit, dar eu voi urma aici expunerea sa — că principala sursă a lui Marx a fost Ricardo.) Teoria plusvalorii constituie o încercare de a răspunde, în limitele teoriei valorii-muncă, la întrebarea „De unde provine profitul capitalistului?" Dacă admitem că mărfurile produse în fabrica sa se vînd pe piaţă la valoarea lor reală, deci în conformitate cu numărul de ore de muncă necesare producerii lor, atunci pentru capitalist singura cale de a realiza un profit este să le plătească muncitorilor săi mai puţin decît valoarea integrală a produsului lor. Astfel, salariul primit de muncitor reprezintă o valoare ce nu este egală cu numărul orelor muncite de el.

Putem împărţi, prin urmare, ziua sa de muncă în două: în orele folosite pentru producerea valorii echivalente cu cîştigul său şi orele folosite pentru producerea valorii însuşite de capitalist.[12] În mod corespunzător, putem împărţi totalul valorii produse de muncitor în două: valoarea egală cu cîştigul său, şi restul, numit *plusvaloare*. Această plusvaloare este însuşită de capitalist şi constituie unica bază a *profitului* său.

Pînă aici povestea e destul de simplă. Acum apare însă o dificultate teoretică. Întreaga teorie a valorii a fost introdusă pentru a explica preţurile efective la care se vînd mărfurile; şi se mai presupune că pe piaţă capitalistul poate să obţină întreaga valoare a produsului său, adică un preţ ce corespunde numărului total de ore necesitate pentru confecţionarea lui. Pare însă ca şi cum muncitorul n-ar primi preţul întreg al mărfii pe care el o vinde capitalistului pe piaţa muncii. Pare că muncitorul este trişat sau jefuit; sau, în orice caz, că nu este plătit în conformitate cu legea generală admisă de teoria valorii, potrivit căreia *toate* preţurile efectiv plătite sînt, cel puţin într-o primă aproximaţie, determinate de valoarea mărfii. (Engels spune că problema a fost sesizată de economiştii din şcoala numită de Marx „şcoala lui Ricardo"; şi afirmă[13] că incapacitatea lor de a o rezolva a dus la destrămarea şcolii.) Se sugera o rezolvare a dificultăţii ce părea destul de evidentă. Capitalistul deţine monopolul mijloacelor de producţie, şi această putere economică superioară poate fi folosită spre a-l forţa pe muncitor să accepte un acord ce încalcă legea valorii. Numai că această soluţie (pe care eu o consider o descriere perfect plauzibilă a situaţiei) răstoarnă cu totul teoria valorii-muncă. Căci ar urma acum că anumite preţuri, şi anume salariile, nu corespund valorilor lor, nici măcar într-o primă aproximaţie. Iar prin aceasta apare posibilitatea ca, din motive similare, acelaşi lucru să fie valabil şi pentru alte preţuri.

Aceasta era situaţia în momentul cînd Marx a păşit pe scenă pentru a salva de la distrugere teoria valorii-muncă. Cu ajutorul unei alte idei simple dar strălucite, el a izbutit să arate că teoria plusvalorii era nu numai compatibilă cu teoria valorii-muncă, dar că putea chiar să fie dedusă în mod riguros din aceasta. Pentru a obţine această deducţie, e suficient să ne întrebăm: care este, de fapt, marfa vîndută de muncitor capitalistului? Marx răspunde: nu *timpul* său de muncă, ci întreaga sa *forţă* de muncă. Ceea ce capitalistul cumpără sau închiriază pe piaţa muncii este *forţa* de muncă a munci-

torului. Să admitem, cu titlu de ipoteză, că această marfă este vîndută la valoarea ei. Care este această valoare? Conform definiţiei valorii, valoarea *forţei* de muncă este media numărului de *ore* necesare pentru producerea sau reproducerea ei. Dar aceasta este, evident, totuna cu numărul de ore necesare pentru producerea *mijloacelor de subzistenţă* pentru muncitor (şi pentru familia lui).

Marx a ajuns, astfel, la următorul rezultat. Valoarea reală a întregii forţe de muncă a muncitorului este egală cu timpul de muncă necesar pentru producerea mijloacelor sale de subzistenţă. Forţa de muncă este vîndută capitalistului la valoarea ei. Dacă muncitorul este capabil să lucreze mai mult de atît, atunci supramunca lui aparţine celui ce a cumpărat sau închiriat forţa sa de muncă. Cu cît este mai mare productivitatea muncii, adică cu cît muncitorul poate să producă mai mult pe oră, cu atît mai puţine ore vor fi necesare pentru producerea subzistenţei sale şi cu atît mai multe rămîn pentru exploatarea sa. Aceasta arată că baza exploatării capitaliste este o *productivitate înaltă a muncii.* Dacă muncitorul n-ar putea să producă într-o zi mai mult decît este necesar pentru propriile sale nevoi zilnice, exploatarea ar fi imposibilă fără încălcarea legii valorii; ea ar fi posibilă numai prin înşelăciune, jaf sau omor. O dată însă ce productivitatea muncii a crescut, prin introducerea maşinilor, într-atîta încît un om poate produce mult mai mult decît are nevoie, exploatarea capitalistă devine posibilă. Ea este posibilă chiar şi într-o societate capitalistă care ar fi „ideală" în sensul că fiecare marfă, inclusiv forţa de muncă, se cumpără şi se vinde la valoarea ei reală. Într-o asemenea societate, nedreptatea exploatării nu rezidă în faptul că muncitorul nu primeşte „preţul echitabil" pentru forţa sa de muncă, ci în faptul că el este atît de sărac încît e silit să-şi vîndă forţa de muncă, în timp ce capitalistul este suficient de bogat pentru a cumpăra forţa de muncă a unui mare număr de oameni şi a scoate profit din ea.

Prin această derivare[14] a teoriei plusvalorii, Marx a salvat pentru moment de la distrugere teoria valorii-muncă; în ciuda faptului că eu consider irelevantă toată „problema valorii" (în sens de valoare reală „obiectivă" în jurul căreia oscilează preţurile), sînt gata să admit fără rezerve că avem de-a face cu un succes teoretic de prim rang. Dar Marx nu s-a mărginit să salveze o teorie, avansată iniţial de „economişti burghezi". El a oferit totodată o teorie a exploatării şi o teorie ce explica de ce salariile muncitorilor tind să oscileze în

jurul nivelului de subzistenţă (sau în pragul inaniţiei). Cel mai mare succes a fost însă că putea acum să ofere o explicaţie — în consonanţă cu teoria sa economică despre sistemul juridic — a faptului că modul de producţie capitalist tinde să îmbrace haina juridică a liberalismului. Pentru că noua teorie îl ducea la concluzia că o dată ce introducerea de noi maşini şi utilaje a multiplicat productivitatea muncii, s-a ivit posibilitatea unei noi forme de exploatare, care foloseşte piaţa liberă în locul forţei brute şi se bazează pe respectarea „formală" a dreptăţii, a egalităţii în faţa legii şi a libertăţii. Sistemul capitalist, afirma el, este nu numai un sistem al „liberei concurenţe", ci de asemenea „se bazează pe exploatarea muncii străine din punct de vedere *formal* libere".[15]

N-am aici posibilitatea de a vorbi în detaliu despre numărul realmente uluitor de alte aplicaţii date de Marx teoriei sale a valorii. Dar nici nu este necesar, întrucît critica pe care o voi face acestei teorii va arăta modul în care teoria valorii poate fi eliminată din toate aceste investigaţii. Urmează acum să dezvolt această critică în trei teze principale: a) că teoria valorii a lui Marx nu este suficientă pentru explicarea exploatării, b) că supoziţiile adiţionale necesare pentru o asemenea explicaţie se dovedesc a fi suficiente, ceea ce înseamnă că teoria valorii este redundantă, c) că teoria valorii a lui Marx este o teorie esenţialistă sau metafizică.

a) Legea fundamentală a teoriei valorii este legea conform căreia, practic, preţurile tuturor mărfurilor, inclusiv salariile, sînt determinate de valorile lor, sau mai precis, că, într-o primă aproximaţie, sînt proporţionale cu timpul de muncă necesar pentru producerea lor. Or, această „lege a valorii", cum aş putea-o numi, ridică imediat o problemă. De ce este ea valabilă? Evident că nici cumpărătorul, nici vînzătorul mărfii nu pot vedea, dintr-o privire, cîte ore sînt necesare pentru producerea ei; şi chiar de-ar putea, aceasta n-ar explica legea valorii. Căci este clar că, pur şi simplu, cumpărătorul cumpără cît poate mai ieftin, iar vînzătorul caută să vîndă cît mai scump cu putinţă. Aceasta, pare-se, trebuie să fie una din presupoziţiile fundamentale ale oricărei teorii a preţurilor de pe piaţă. Pentru a explica legea valorii, trebuie să putem arăta de ce este improbabil ca cumpărătorul să reuşească să cumpere marfa sub „valoarea" ei, iar vînzătorul să vîndă la un preţ superior acesteia. Această problemă a fost sesizată mai mult sau mai puţin clar de către cei ce credeau în teoria valorii-muncă, şi răspunsul lor a fost

următorul. Pentru a simplifica şi pentru a obţine o primă aproximare, să presupunem o concurenţă perfect liberă, şi, din aceleaşi motive, să luăm în considerare numai acele mărfuri care pot fi fabricate în cantităţi practic nelimitate (cu condiţia doar să existe muncă disponibilă). Să presupunem acum că preţul unei asemenea mărfi este superior valorii ei; aceasta ar însemna că în respectiva ramură de producţie se pot obţine profituri excesive. Aceasta i-ar stimula pe diferiţi fabricanţi să producă această marfă, iar concurenţa ar duce la scăderea preţului. Procesele de sens contrar s-ar solda cu o creştere a preţului la o marfă vîndută iniţial sub valoarea ei. Astfel, vor exista oscilaţii ale preţurilor, iar acestea vor tinde să se apropie de valorile mărfurilor. Cu alte cuvinte, mecanismul *cererii şi al ofertei* este cel care, în condiţiile liberei concurenţe, tinde să impună[16] legea valorii.

Consideraţii de felul celor de aici se pot găsi frecvent la Marx, bunăoară în volumul al treilea al *Capitalului*[17], unde el încearcă să explice de ce există tendinţa ca toate profiturile din diferitele ramuri ale industriei să se apropie şi să se ajusteze la un anumit profit mediu. Ele sînt utilizate şi în volumul întîi, în special pentru a arăta de ce salariile sînt menţinute la un nivel scăzut, aproape de limita subzistenţei sau, ceea ce e acelaşi lucru, foarte puţin deasupra pragului inaniţiei. Este clar că, avînd salarii inferioare acestui nivel, muncitorii efectiv ar muri de foame şi oferta de forţă de muncă pe piaţa muncii ar dispărea. Dar oamenii, cît timp trăiesc, se reproduc; şi Marx încearcă să arate în amănunt (după cum vom vedea în secţiunea IV) de ce mecanismul acumulării capitaliste creează în mod necesar o suprapopulaţie, o armată industrială de rezervă. În felul acesta, cît timp salariile se menţin cu puţin peste pragul inaniţiei, va exista întotdeauna o ofertă nu doar suficientă, ci chiar excedentară de forţă de muncă pe piaţa muncii; şi tocmai această ofertă excedentară este cea care, după Marx, împiedică creşterea salariilor[18]: „Armata industrială de rezervă exercită o presiune asupra armatei muncitoreşti active;... suprapopulaţia... este deci fondul pe care se mişcă legea cererii şi ofertei de muncă. Ea încătuşează acţiunea acestei legi în limitele care sînt în concordanţă absolută cu setea de exploatare şi cu tendinţa de dominaţie proprii capitalului."

b) Pasajul citat arată că Marx însuşi şi-a dat seama de necesitatea de a sprijini legea valorii printr-o teorie mai concretă; printr-o teorie

care arată, în fiecare caz particular, cum *legile cererii şi ofertei* produc efectul ce se cere explicat; spre exemplu, salariile de mizerie. Dar dacă aceste legi sînt suficiente pentru a explica asemenea efecte, atunci nu mai avem nici o nevoie de teoria valorii-muncă, indiferent dacă aceasta este sau nu acceptabilă ca o primă aproximaţie (eu unul nu cred că este). În plus, după cum şi-a dat seama Marx, legile cererii şi ofertei sînt necesare pentru explicarea tuturor acelor cazuri în care nu există liberă concurenţă şi în care e clar că nu funcţionează legea valorii acceptată de el; spre exemplu, cînd un monopol poate fi utilizat pentru a menţine constant preţurile deasupra „valorilor" respective. Marx considera asemenea cazuri drept excepţii, ceea ce nu mi se pare a fi corect; oricum ar fi însă, cazul monopolurilor arată nu numai că legile cererii şi ofertei sînt necesare pentru a întregi legea valorii, ci şi că au o aplicabilitate mai generală.

Pe de altă parte, este clar că legile cererii şi ofertei sînt nu numai necesare, ci şi suficiente pentru a explica toate fenomenele „exploatării" — observate de Marx — mai precis, fenomenele mizeriei muncitorilor alături de bogăţia patronilor — dacă presupunem, cum a făcut Marx, o piaţă liberă a muncii şi în acelaşi timp o ofertă de muncă în mod cronic excedentară. (Despre această teorie a lui Marx privind oferta excedentară vom discuta mai pe larg mai jos, în secţiunea IV.) După cum arată Marx, este destul de clar că în astfel de împrejurări muncitorii vor fi siliţi să lucreze un număr mare de ore cu salarii scăzute, cu alte cuvinte să permită capitalistului „însuşirea părţii celei mai bune din roadele muncii lor". Iar în acest raţionament banal, care constituie o parte din raţionamentul lui Marx, „valoarea" nu-i nevoie nici măcar să fie menţionată.

Astfel, teoria valorii se dovedeşte a fi o parte total redundantă a teoriei lui Marx privind exploatarea; şi aceasta independent de problema dacă teoria valorii este adevărată sau nu. Dar partea care rămîne din teoria lui Marx asupra exploatării după ce eliminăm teoria valorii este fără îndoială corectă, cu condiţia să acceptăm doctrina suprapopulaţiei. Este neîndoielnic adevărat că (în absenţa unei redistribuiri a bogăţiei prin intervenţia statului) existenţa suprapopulaţiei duce în mod inevitabil la salarii de mizerie şi la discrepanţe flagrante în nivelul de trai.

(Un lucru care nu este la fel de clar şi pe care nici Marx nu-l explică este de ce oferta de muncă continuă să depăşească cererea.

Căci dacă este atît de profitabilă „exploatarea" muncii, de ce atunci capitaliştii nu sînt siliţi de concurenţă să încerce să-şi majoreze profiturile angajînd mai mulţi lucrători? Cu alte cuvinte, de ce capitaliştii nu se concurează între ei pe piaţa muncii, determinînd astfel o creştere a salariilor pînă la punctul în care acestea încep să nu mai fie suficient de profitabile, astfel încît să nu mai poată fi vorba de exploatare? Marx ar fi răspuns — vezi secţiunea V de mai jos — „Pentru că concurenţa îi sileşte să investească din ce în ce mai mult capital în maşini şi utilaje, astfel încît nu pot să sporească partea din capitalul lor pe care o folosesc pentru salarii". Dar acest răspuns este nesatisfăcător, deoarece chiar dacă îşi cheltuiesc capitalul pentru maşini şi utilaje, ei o pot face numai cumpărînd muncă aptă să le construiască pe acestea sau determinînd pe alţii să cumpere asemenea muncă, sporind astfel cererea de forţă de muncă. Urmează că, din aceste motive, fenomenele de „exploatare" observate de Marx se datorează nu, cum credea el, mecanismului unei pieţe perfect concurenţiale, ci altor factori — în special unui amestec de productivitate scăzută şi de pieţe imperfect concurenţiale. Dar o explicaţie[19] detaliată şi satisfăcătoare a acestor fenomene pare să nu fi fost dată încă.)

c) Înainte de a părăsi această discuţie despre teoria valorii şi rolul jucat de ea în doctrina lui Marx, vreau să comentez pe scurt un alt aspect al ei. Toată ideea — care n-a fost invenţia lui Marx — că există ceva *în spatele* preţurilor, o valoare obiectivă sau reală sau adevărată, pentru care preţurile nu sînt decît o „formă de manifestare"[20], arată clar influenţa idealismului platonician, cu distincţia făcută de acesta între o realitate esenţială ascunsă, care ar fi adevărata realitate, şi o aparenţă accidentală sau înşelătoare. Trebuie spus că Marx a făcut un mare efort[21] pentru înlăturarea acestui caracter mistic al „valorii" obiective, dar n-a izbutit. El a încercat să fie realist, să accepte numai ceva observabil şi important — timpul de muncă — drept realitatea care se manifestă sub forma preţului, şi nu se poate nega că timpul de muncă necesar pentru producerea unei mărfi, adică „valoarea" în sensul lui Marx, e un lucru important. Şi, într-un fel, este desigur o chestiune pur verbală dacă folosim sau nu pentru timpul de muncă denumirea de „valoare". Dar o asemenea terminologie poate deveni extrem de derutantă şi straniu de nerealistă, mai cu seamă dacă presupunem, împreună cu Marx, că productivitatea muncii creşte. Pentru că Marx însuşi a

arătat[22] că, o dată cu creşterea productivităţii, valoarea tuturor mărfurilor scade şi că deci este posibilă o creştere atît a salariilor reale cît şi a profiturilor reale, adică a mărfurilor consumate de muncitori şi respectiv de capitalişti, concomitent cu scăderea „valorii" salariilor şi a profiturilor, adică a timpului cheltuit pentru ele. Astfel, oriunde constatăm un progres real, cum ar fi o reducere a timpului de muncă şi un nivel de trai mult ameliorat al muncitorilor (lăsînd de o parte creşterea veniturilor băneşti[23], chiar dacă sînt calculate în aur), aceştia s-ar putea totuşi plînge amarnic că „valoarea" în sensul lui Marx a venitului lor, adică esenţa sau substanţa acestuia, se diminuează, datorită reducerii timpului de muncă necesar pentru producerea ei. (O nemulţumire analoagă şi-ar putea exprima capitaliştii.) Toate acestea le admite Marx însuşi; şi din ele se vede cît de derutantă trebuie să fie terminologia valorii şi cît de inadecvat reflectă ea experienţa socială reală a muncitorilor. În teoria valorii-muncă „esenţa" platoniciană a ajuns să se rupă total de experienţă[24]...

III

După eliminarea teoriei valorii-muncă a lui Marx şi a teoriei sale despre plusvaloare, putem, fireşte, să reţinem totuşi analiza făcută de el (vezi sfîrşitul lui a) din secţiunea II) a presiunii pe care o exercită *suprapopulaţia* asupra salariilor muncitorilor ocupaţi. Nu se poate nega că dacă există o piaţă liberă a muncii *şi* o suprapopulaţie, adică şomaj răspîndit şi cronic (or, nu încape îndoială că şomajul şi-a avut rolul său în vremea lui Marx şi de atunci încoace), salariile nu pot creşte peste nivelul minimului existenţial; în aceeaşi ipoteză, conjugată cu doctrina acumulării expusă mai sus, Marx, deşi n-avea temei să formuleze o lege a pauperizării crescînde, avea dreptate să susţină că într-o lume de profituri ridicate şi de bogăţie crescîndă, muncitorii ar putea permanent să aibă parte de salarii de foamete şi de o viaţă de mizerie.

Eu cred că, chiar dacă analiza lui Marx este defectuoasă, efortul său de a explica fenomenul „exploatării" este demn de tot respectul. (După cum am menţionat la sfîrşitul lui b) din secţiunea precedentă, nici azi nu pare să existe o teorie cu adevărat satisfăcătoare.) Trebuie spus, desigur, că Marx a greşit în profeţia sa după care situaţia constatată de el urma să se menţină permanent dacă nu i se

punea capăt prin revoluţie, şi cu atît mai mult a greşit profetizînd înrăutăţirea ei. Faptele au infirmat aceste profeţii. În plus, chiar dacă am putea admite valabilitatea analizei sale pentru un sistem neîngrădit, neintervenţionist, raţionamentul său profetic tot neconcludent ar rămîne. Pentru că tendinţa de pauperizare crescîndă acţionează, potrivit chiar analizei lui Marx, numai într-un sistem în care piaţa muncii este liberă — în condiţiile unui capitalism totalmente neîngrădit. Dar o dată ce admitem posibilitatea sindicatelor, a contractelor colective, a grevelor, presupoziţiile analizei nu mai sînt aplicabile şi întreg raţionamentul profetic eşuează. Potrivit înseşi analizei lui Marx, ar trebui să ne aşteptăm ca o asemenea evoluţie ori să fie împiedicată, ori să fie echivalentă cu o revoluţie socială. Pentru că acordurile colective se pot împotrivi capitalului instituind un fel de monopol al muncii; ele pot împiedica pe capitalişti să folosească armata industrială de rezervă în scopul menţinerii unui nivel scăzut al salariilor; şi-i pot astfel sili să se mulţumească cu profituri mai scăzute. Vom vedea de ce, într-adevăr, lozinca „Proletari, uniţi-vă!“ a fost, din punct de vedere marxist, singura reacţie posibilă la un capitalism neîngrădit.

Dar în acelaşi timp vedem de ce această lozincă ridică în mod necesar întreaga problemă a intervenţiei statului şi de ce este probabil să ducă la dispariţia sistemului neîngrădit şi la apariţia unui sistem nou, *intervenţionismul*[25], care poate evolua în direcţii foarte diferite. Căci în mod aproape inevitabil capitaliştii vor contesta dreptul muncitorilor de a se uni, pe motivul că sindicatele sînt în mod cert o primejdie pentru libera concurenţă pe piaţa muncii. Non-intervenţionismul se confruntă astfel cu o problemă (ţinînd de paradoxul libertăţii)[26]: Care libertate ar trebui să fie ocrotită de stat? Libertatea pieţei muncii sau libertatea celor săraci de a se uni? Orice decizie s-ar lua, ea duce la intervenţie statală, la folosirea puterii politice organizate, a statului ca şi a sindicatelor, în sfera raporturilor economice. Ea duce, în toate împrejurările, la o extindere a responsabilităţii economice a statului, fie că aceasta este sau nu acceptată conştient. Ceea ce înseamnă că presupoziţiile pe care se sprijinea analiza lui Marx dispar cu necesitate.

Derivarea legii istorice a pauperizării crescînde este, aşadar, nevalidă. Tot ce rămîne este o descriere tulburătoare a mizeriei muncitorilor de acum o sută de ani şi o încercare îndrăzneaţă de a o explica prin ceea ce, cu Lenin[27], putem numi „legea economică

de dezvoltare a societăţii actuale" (adică a capitalismului neîngrădit de acum o sută de ani), formulată de Marx. Dar în măsura în care se vrea o profeţie istorică şi în măsura în care este folosită pentru a deduce „inevitabilitatea" anumitor evoluţii istorice, derivarea ei este nevalidă.

IV

Însemnătatea analizei lui Marx derivă în foarte mare măsură din faptul că o suprapopulaţie a existat realmente în epoca sa şi continuă să existe pînă în prezent (fapt ce, după cum spuneam mai înainte, n-a căpătat încă o explicaţie cu adevărat satisfăcătoare). Pînă acum însă n-am discutat încă raţionamentul lui Marx pe care se sprijină teza sa că însuşi mecanismul producţiei capitaliste produce întotdeauna suprapopulaţia de care are nevoie pentru a menţine la un nivel scăzut salariile muncitorilor ocupaţi. Or, această teorie este nu numai ingenioasă şi interesantă prin ea însăşi; ea conţine în acelaşi timp *teoria ciclului industrial* şi a crizelor generale a lui Marx, teorie ce, evident, are de-a face cu profeţia prăbuşirii sistemului capitalist cauzată de mizeria insuportabilă pe care inevitabil o generează. Pentru a conceda cît mai mult cu putinţă teoriei lui Marx, i-am adus o mică modificare[28] (introducînd distincţia între două feluri de maşini şi utilaje, unele ce servesc doar pentru lărgirea producţiei, şi altele care servesc la intensificarea ei). Această modificare nu trebuie însă să trezească suspiciuni la cititorii marxişti; pentru că nu voi critica defel teoria în cauză.

Teoria amendată a suprapopulaţiei şi a ciclului industrial poate fi prezentată schematic după cum urmează. Acumularea de capital înseamnă pentru capitalist cheltuire a unei părţi din profit pentru noi echipamente; ideea poate fi exprimată şi spunînd că numai o parte a profiturilor sale reale constă în bunuri de consum, cealaltă constînd în maşini şi utilaje. Acestea, la rîndul lor, pot fi destinate fie *lărgirii* industriei, construirii de noi fabrici etc., fie *intensificării* producţiei prin creşterea productivităţii muncii în industriile existente. Prima categorie de maşini şi utilaje permite o creştere a numărului de angajaţi, pe cînd cea de a doua face ca o parte din muncitori să devină de prisos, „îi eliberează", cum se zicea în vremea lui Marx. (Astăzi procesul este numit uneori „şomaj tehnologic".) Mecanismul producţiei capitaliste, privit prin prisma teoriei

marxiste amendate a ciclului industrial, funcţionează, în linii mari, astfel. Dacă presupunem, pentru început, că dintr-un motiv sau altul are loc o expansiune generală a industriei, o parte a armatei industriale de rezervă va fi absorbită, presiunea asupra pieţei muncii se va diminua şi salariile vor avea tendinţa să crească. Începe o perioadă de prosperitate. Dar din momentul în care salariile încep să crească, anumite îmbunătăţiri mecanice apte să intensifice producţia şi care pînă atunci fuseseră neprofitabile din pricina salariilor mici, pot să devină profitabile (chiar dacă costul unor asemenea maşini va începe să crească). Se vor produce, astfel, mai multe maşini şi utilaje din categoria celor ce „eliberează muncitori". Cît timp are încă loc producerea acestor maşini şi utilaje, prosperitatea continuă sau creşte. După ce însă noile echipamente încep ele însele să producă, tabloul se schimbă. (După Marx, această schimbare este accentuată de scăderea ratei profitului, despre care vom discuta mai jos, în secţiunea V.) Muncitorii vor fi „eliberaţi", adică condamnaţi la înfometare. Dar dispariţia unui număr mare de consumatori duce inevitabil la declinul pieţei interne. Ca urmare, un mare număr de maşini din fabricile lărgite rămîn neutilizate (înainte de toate, maşinile cele mai puţin eficiente), ceea ce duce la o nouă creştere a şomajului şi la un declin şi mai accentuat al pieţei. Faptul că acum numeroase maşini zac neutilizate înseamnă că o parte însemnată a capitalului s-a depreciat, că mulţi capitalişti nu mai pot să-şi onoreze obligaţiile; se declanşează astfel o criză financiară, care duce la o stagnare totală a producţiei mijloacelor de producţie etc. Dar în timp ce depresiunea (sau, cum îi spune Marx, „criza") îşi urmează cursul, se maturizează treptat condiţiile pentru redresare. Aceste condiţii constau în principal în creşterea armatei industriale de rezervă şi în disponibilitatea, ce urmează de aici, a muncitorilor de a accepta salarii la limita subzistenţei. În condiţiile unor salarii foarte mici, producţia devine rentabilă chiar şi la preţurile scăzute ale unei pieţe lovite de depresiune; iar o dată cu relansarea producţiei, capitalistul începe iar să acumuleze, să cumpere maşini şi utilaje. Salariile fiind foarte mici, el va constata că nu este încă rentabil să folosească echipamente noi (inventate, eventual, între timp) de tipul celor ce duc la concedieri de muncitori. La început, va prefera să cumpere maşini şi utilaje destinate extinderii producţiei. Aceasta duce treptat la creşterea numărului de muncitori ocupaţi şi la redre-

sarea pieţei interne. Prosperitatea revine. Iată-ne astfel din nou în punctul de unde am plecat. Ciclul s-a încheiat şi poate să înceapă unul nou.

Aceasta este teoria marxistă amendată a şomajului şi a ciclului industrial. Aşa cum am promis, nu o voi critica. Teoria ciclurilor industriale e un lucru foarte dificil şi cu siguranţă că încă nu ştim destul despre ele (eu, în orice caz, nu ştiu). Foarte probabil că teoria schiţată este incompletă şi în special, nu ţine îndeajuns seama de aspecte cum sînt existenţa unui sistem monetar, bazat în parte pe deschideri de credite, de efectele tezaurizării. Oricum însă, ciclul industrial e un fapt greu de contestat, iar unul din meritele mari ale lui Marx este de a fi relevat importanţa lui ca fenomen social. Dar, cu toate că trebuie să admitem aceste lucruri, putem să criticăm profeţia pe care care Marx încearcă s-o întemeieze pe teoria sa privind ciclul industrial. În primul rînd, el susţine că depresiunile vor deveni din ce în ce mai grave, nu numai ca întindere, ci şi în ce priveşte intensitatea suferinţei muncitorilor. Dar nu aduce nici un argument în sprijinul acestei afirmaţii (în afară, poate, de teoria scăderii ratei profitului, despre care vom discuta îndată). Iar dacă privim evoluţiile reale, trebuie să spunem că oricît de groaznice ar fi efectele, îndeosebi cele psihologice, ale şomajului, chiar şi în ţările în care muncitorii sînt asiguraţi împotriva lor, nu încape îndoială că suferinţele muncitorilor erau incomparabil mai grele pe vremea lui Marx. Dar nu acesta e lucrul principal pe care vreau să-l spun.

Pe vremea lui Marx nimeni nici nu se gîndea la acea tehnică a intervenţiei statului numită astăzi „politica anti-ciclu"; şi într-adevăr, o atare idee nu poate să nu fie total străină unui sistem capitalist neîngrădit. (Totuşi, încă înainte de epoca în care a scris Marx, găsim îndoieli incipiente, şi chiar investigaţii, privitor la pertinenţa politicii de credite a Băncii Angliei în timpuri de depresiune[29].) Asigurările de şomaj însă înseamnă intervenţie a statului şi deci o sporire a responsabilităţii sale, fiind de natură să ducă la experimentări în politica anti-ciclu. Nu vreau să spun că aceste experimente vor fi neapărat încununate de succes (deşi cred că problema s-ar putea dovedi în cele din urmă a nu fi chiar atît de dificilă, iar Suedia[30], bunăoară, a arătat deja ce poate fi făcut în acest domeniu). Vreau să afirm însă cît se poate de răspicat despre convingerea că şomajul nu poate fi jugulat prin măsuri graduale, că ea suferă de

dogmatism în aceeaşi măsură ca şi numeroasele demonstraţii fizice (avansate de oameni care au trăit chiar mai încoace decît Marx) că problemele aviaţiei vor rămîne pentru totdeauna de nerezolvat. Cînd marxiştii afirmă, aşa cum fac uneori, că Marx ar fi dovedit inutilitatea politicii anti-ciclu şi a altor măsuri parţiale similare, ei pur şi simplu spun un neadevăr; Marx a investigat un capitalism neîngrădit şi nici nu s-a gîndit vreodată la intervenţionism. De aceea n-a cercetat niciodată posibilitatea unei intervenţii sistematice în ciclul industrial, necum să fi oferit o dovadă a imposibilităţii ei. E straniu să constaţi că aceiaşi oameni care se plîng de iresponsabilitatea capitaliştilor în faţa suferinţei umane sînt ei înşişi îndeajuns de iresponsabili pentru a se opune, prin astfel de aserţiuni dogmatice, unor experimente din care putem învăţa cum să atenuăm suferinţa umană (cum să devenim stăpînii mediului nostru social, ar fi spus Marx) şi cum să controlăm unele din repercusiunile sociale nedorite ale acţiunilor noastre. Dar susţinătorii marxismului nu-şi dau seama deloc că, în numele propriilor lor interese de grup, ei luptă de fapt împotriva progresului; nu-şi dau seama că orice mişcare de genul marxismului este pîndită de pericolul de a ajunge curînd să reprezinte tot felul de interese egoiste şi că există nu numai egoisme materiale, ci şi egoisme intelectuale.

Şi mai este ceva ce trebuie spus aici. Marx, după cum am văzut, credea că şomajul e în esenţă un accesoriu al mecanismului capitalist, avînd funcţia de a menţine salariile la un nivel scăzut şi de a înlesni exploatarea muncitorilor ocupaţi; creşterea sărăciei antrena întotdeauna, în concepţia sa, şi o pauperizare crescîndă a muncitorilor ocupaţi; atît şi nimic mai mult. Dar chiar dacă admitem că această idee era justificată în vremea sa, ca profeţie ea a fost în mod hotărît infirmată de experienţa de mai tîrziu. Nivelul de trai al muncitorilor ocupaţi a crescut pretutindeni comparativ cu vremea lui Marx; iar salariile reale ale muncitorilor *ocupaţi* (după cum a subliniat Parkes[31] în critica sa la adresa lui Marx) tind chiar să crească în timp de recesiune (aşa s-a întîmplat, de exemplu, în cursul ultimei recesiuni), datorită faptului că preţurile scad mai repede decît salariile. Aceasta e o infirmare izbitoare a ideii lui Marx, mai ales pentru că dovedeşte că principala povară a asigurărilor de şomaj a fost suportată nu de muncitori, ci de patroni, care astfel au pierdut direct de pe urma şomajului, în loc să profite indirect, ca în schema lui Marx.

V

Nici una din teoriile lui Marx discutate pînă acum nu face măcar o încercare serioasă de a dovedi cea mai importantă dintre afirmaţiile ce formează primul pas al raţionamentului său: aceea că acumularea îl ţine pe capitalist sub o puternică presiune economică, pe care el este silit, pentru a nu se autoruina, să o transfere asupra muncitorilor; astfel încît capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimicit. O încercare de a dovedi această afirmaţie este conţinută în acea teorie a lui Marx care urmăreşte să acrediteze legea *tendinţei de scădere a ratei profitului.*

Ceea ce Marx numeşte rata profitului corespunde ratei dobînzii; este vorba de procentul mediei anuale a profitului capitalist la întreg capitalul investit. Această rată, spune Marx, tinde să scadă datorită creşterii rapide a investiţiilor de capital; pentru că acestea trebuie să se acumuleze mai repede decît pot să crească profiturile.

Raţionamentul prin care Marx încearcă să dovedească acest lucru este iarăşi destul de ingenios. Concurenţa capitalistă îi sileşte, cum am văzut, pe capitalişti să facă investiţii care sporesc productivitatea muncii. Marx admite chiar că prin această sporire a productivităţii, ei fac un mare serviciu omenirii[32]: „Unul din aspectele civilizatoare ale capitalismului constă în aceea că, spre deosebire de formele anterioare, sclavagismul, iobăgia etc., el impune această supramuncă într-un mod şi în condiţii mai favorabile dezvoltării forţelor de producţie şi a relaţiilor sociale, precum şi creării elementelor necesare unei noi forme superioare." Dar nu numai că acest serviciu adus omenirii de către capitalişti nu este intenţionat, ci acţiunea la care îi sileşte concurenţa se îndreaptă împotriva propriilor lor interese, din următorul motiv.

Capitalul oricărui industriaş constă din două părţi. Una este investită în teren, utilaje, materii prime etc. Cealaltă este folosită pentru salarii. Marx numeşte prima parte „capital constant", iar pe cea de a doua „capital variabil"; dar cum mie terminologia aceasta mi se pare destul de derutantă, voi numi cele două părţi, respectiv, „capital imobilizat" şi „capital salarial". După Marx, capitalistul poate să scoată profit numai exploatîndu-i pe muncitori; cu alte cuvinte, folosind capitalul său salarial. Capitalul imobilizat e un fel de balast pe care concurenţa îl sileşte să-l poarte cu sine, ba chiar să-l şi sporească neîncetat. Această sporire nu este însoţită însă de

o sporire corespunzătoare a profiturilor sale: numai o mărire a capitalului salarial ar putea avea acest efect salutar. Dar tendinţa generală de creştere a productivităţii înseamnă că partea materială a capitalului creşte comparativ cu partea lui salarială. Creşte, aşadar, şi capitalul total, fără o sporire compensatoare a profiturilor; va să zică, rata profitului scade în mod inevitabil.

Acest raţionament a fost deseori contestat; de fapt, a fost atacat, prin implicaţie, cu mult înaintea lui Marx[33]. În ciuda acestor atacuri, cred că s-ar putea ca raţionamentul lui Marx să nu fie lipsit de orice forţă; mai cu seamă dacă îl luăm împreună cu teoria sa despre ciclul industrial. (Voi reveni pe scurt asupra acestui punct în capitolul următor.) Ceea ce vreau însă să pun aici sub semnul întrebării este relevanţa acestui raţionament pentru teoria pauperizării crescînde.

Marx vede legătura dintre cele două în felul următor. Dacă rata profitului tinde să scadă, capitalistul se confruntă cu spectrul ruinării. Tot ce poate face este să încerce „să scoată paguba pe spinarea muncitorilor", adică să mărească exploatarea. Lucrul acesta îl poate face mărind timpul de muncă, înteţind ritmul muncii, reducînd salariile, sporind costul vieţii muncitorilor (inflaţie), exploatînd un număr mai mare de femei şi de copii. Contradicţiile interne ale capitalismului, izvorîte din conflictul dintre concurenţă şi obţinerea de profit, ating aici un punct culminant. Ele îl silesc mai întîi pe capitalist să acumuleze şi să sporească productivitatea, reducînd astfel rata profitului. Apoi îl silesc să intensifice exploatarea pînă la un grad insuportabil, şi o dată cu ea tensiunea dintre clase. Astfel, compromisul e imposibil. Contradicţiile nu pot fi înlăturate. Pînă la urmă ele pecetluiesc în mod inevitabil soarta capitalismului.

Acesta e raţionamentul principal. Dar poate fi el concludent? Trebuie să ne amintim că o productivitate înaltă este însăşi baza exploatării capitaliste; numai dacă muncitorul poate să producă mult mai mult decît are nevoie pentru sine şi familia sa, capitalistul poate să-şi însuşească supramunca. O productivitate sporită, în terminologia lui Marx, înseamnă mai multă supramuncă; înseamnă deopotrivă un număr sporit de ore de muncă de care dispune capitalistul şi, pe deasupra, o cantitate mai mare de bunuri produse pe oră. Înseamnă, cu alte cuvinte, un profit mult mai mare. Asta e ceea

ce admite Marx.[34] El nu susţine că profiturile se diminuează, ci doar că întregul capital creşte mult mai repede decît profiturile, astfel că *rata* profitului scade.

Dar dacă aşa stau lucrurile, nu se vede de ce capitalistul ar lucra sub o presiune economică pe care, vrînd-nevrînd, trebuie s-o transfere asupra muncitorilor. Este probabil adevărat că nu-i face plăcere să constate o scădere a ratei proprii a profitului. Dar cîtă vreme venitul său nu scade, ci, dimpotrivă, creşte, nu există nici un pericol real. Situaţia pentru un capitalist eficient mediu va fi următoarea: el constată o creştere rapidă a venitului său şi una şi mai rapidă a capitalului său; adică, economiile sale cresc mai repede decît partea din venit pe care o consumă. Nu cred că aceasta este o situaţie care să-l împingă neapărat la măsuri disperate sau care face cu neputinţă un compromis cu muncitorii. Dimpotrivă, mie această situaţie mi se pare perfect suportabilă.

Este adevărat, desigur, că situaţia conţine un element de pericol. Capitaliştii care speculează pornind de la ipoteza unei rate a profitului constante sau crescînde pot să aibă neplăceri; şi lucruri de felul acesta pot într-adevăr să contribuie la ciclul industrial, accentuînd depresiunea. Dar asta are prea puţin de-a face cu consecinţele ample pe care le profetiza Marx.

Închei aici analiza celui de-al treilea şi ultim raţionament avansat de Marx spre a dovedi legea pauperizării crescînde.

VI

Pentru a arăta că Marx a greşit total în profeţiile sale, dar că protestul său înflăcărat împotriva infernului capitalismului neîngrădit, ca şi chemarea sa „Proletari, uniţi-vă!“, erau pe deplin justificate, voi cita cîteva pasaje din *Capitalul* în care el discută despre „Legea generală a acumulării capitaliste“[35]: „În fabrici... e nevoie de foarte mulţi muncitori de sex masculin încă adolescenţi. O dată ajunşi la maturitate, numai foarte puţini dintre ei pot fi folosiţi mai departe în aceleaşi ramuri de producţie, în timp ce majoritatea sînt, de regulă, concediaţi. Ei constituie un element al suprapopulaţiei flotante, care creşte o dată cu volumul industriei... Forţa de muncă este atît de repede consumată de capital, încît muncitorul de vîrstă mijlocie este de obicei mai mult sau mai puţin uzat... Doctorul Lee,

inspector sanitar la Manchester, a stabilit că aici «durata medie de viaţă este de 38 de ani pentru clasa avută, şi de numai 17 ani pentru clasa muncitoare. La Liverpool ea este de 35 de ani pentru prima şi de 15 ani pentru a doua...» ...În aceste împrejurări, creşterea absolută a acestei părţi a proletariatului trebuie să aibă loc într-o formă în care numărul ei să sporească în pofida uzării rapide a elementelor ei. Se cere deci o succedare rapidă a generaţiilor de muncitori... Această necesitate socială este satisfăcută prin căsătorii timpurii, urmare inevitabilă a condiţiilor în care trăiesc muncitorii din marea industrie, şi prin premiul pe care exploatarea copiilor de muncitori îl oferă pentru producerea lor... Cu cît forţa productivă a muncii este mai ridicată..., cu atît este mai precară condiţia existenţei muncitorilor... În cadrul sistemului capitalist, toate metodele de sporire a forţei productive sociale a muncii... se transformă în mijloace de dominare şi de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformîndu-l într-un om trunchiat, îl reduc la rolul de anexă a maşinii, transformă munca sa în chin, golesc această muncă de conţinut... o aruncă pe femeia sa şi pe copilul său sub roţile carului lui Juggernaut — capitalul... *Rezultă că, în măsura în care se acumulează capital, situaţia muncitorului trebuie să se înrăutăţească, indiferent dacă salariul pe care-l primeşte este ridicat sau scăzut.* Cu cît este mai mare avuţia socială, capitalul în funcţiune, proporţiile şi energia creşterii sale..., cu atît este mai mare armata industrială de rezervă... Mărimea relativă a armatei industriale de rezervă creşte deci o dată cu creşterea puterii avuţiei. Cu cît este... mai mare această armată de rezervă..., cu atît mai numeroasă este suprapopulaţia consolidată, a cărei mizerie este invers proporţională cu chinurile muncii ei. În sfîrşit, ...cu atît este mai mare pauperismul oficial. *Aceasta este legea generală, absolută, a acumulării capitaliste...* Acumularea de bogăţie la un pol este deci, în acelaşi timp, acumulare de mizerie, de muncă istovitoare, de sclavie, de ignoranţă, de abrutizare şi de degradare morală la celălalt pol..."

Cutremurătorul tablou al economiei din vremea sa, zugrăvit de Marx, înfăţişează crudul adevăr. Nu este însă valabilă legea sa privind creşterea inevitabilă a mizeriei o dată cu acumularea. Din vremea lui Marx şi pînă astăzi mijloacele de producţie s-au acumulat şi productivitatea muncii a crescut în proporţii pe care el abia dacă şi le-ar fi putut imagina. N-au crescut însă, în acest răstimp, utilizarea muncii copiilor, timpul de muncă, chinurile

muncii şi precaritatea existenţei muncitorului: toate acestea s-au redus. Nu afirm că acest proces va continua cu necesitate. Nu există o lege a progresului şi totul va depinde de noi înşine. Dar situaţia actuală este redată concis şi corect de către Parkes[36] într-o singură frază: „Salariile mici, timpul de muncă prelungit şi munca copiilor sînt caracteristice capitalismului în copilăria lui, şi nu la maturitate, cum prezicea Marx".

Capitalismul neîngrădit a încetat să mai existe. Din epoca lui Marx şi pînă în prezent, intervenţionismul democratic a făcut progrese uriaşe, iar creşterea productivităţii muncii — consecinţă a acumulării capitalului — a permis eliminarea virtuală a mizeriei. Aceasta arată că s-a realizat mult, în ciuda unor erori neîndoielnic grave, şi trebuie să ne insufle curajul de a crede că se poate face şi mai mult. Căci multe rămîn încă de făcut şi de desfăcut. Ceea ce e posibil doar pe calea intervenţionismului democratic. De noi depinde ca aceste lucruri să fie făcute.

Nu-mi fac iluzii în ce priveşte forţa argumentelor mele. Experienţa arată că profeţiile lui Marx au fost false. Dar experienţa poate fi oricînd interpretată astfel încît implicaţiile ei să fie eludate. Şi într-adevăr, chiar Marx şi Engels au început elaborarea unei *ipoteze auxiliare* menită să explice de ce legea mizeriei crescînde nu funcţionează aşa cum se aşteptau ei. Potrivit acestei ipoteze, tendinţa de scădere a ratei profitului şi, o dată cu ea, creşterea mizeriei sînt contracarate de efectele *exploatării coloniale* sau, cum se spune în mod curent, de „imperialismul modern". Exploatarea colonială este, conform acestei teorii, o metodă de transferare a presiunii economice pe umerii proletariatului din colonii, un grup ce, atît din punct de vedere economic cît şi politic, este mai slab decît proletariatul industrial din metropole. „Capitalurile plasate în colonii, scrie Marx[37], pot da rate ale profitului mai ridicate, fiindcă acolo în general rata profitului este mai ridicată din cauza nivelului scăzut de dezvoltare, iar exploatarea muncii este şi ea mai mare din cauza folosirii sclavilor şi a culilor etc. Este de neînţeles de ce profiturile relativ mari aduse de capitaluri plasate în anumite ramuri şi transferate apoi în patrie nu pot să participe aici la egalizarea ratei generale a profitului dacă în calea acestei egalizări nu stau monopolurile şi de ce aceste profituri relativ mari nu trebuie să sporească *pro tanto* rata generală a profitului." (Se cuvine menţionat că principala idee ce stă în spatele acestei teorii a imperialismului „modern" o putem regăsi cu peste 160 de ani în urmă, la Adam Smith, care

spunea despre comerţul colonial că „a contribuit în mod necesar la menţinerea unei rate înalte a profitului".) Engels a făcut un pas înainte faţă de Marx în dezvoltarea acestei teorii. Silit să recunoască faptul că în Marea Britanie se constată o tendinţă nu de creştere a mizeriei, ci dimpotrivă, de ameliorare considerabilă a condiţiilor de viaţă, el sugerează că fenomenul s-ar putea datora faptului că această ţară „exploatează întreaga lume"; şi atacă cu dispreţ „clasa muncitoare britanică" pentru faptul că, în loc să sufere, cum se aşteptase el, „devine în fapt din ce în ce mai burgheză". După care continuă astfel: „Se pare că această naţiune, ce mai burgheză dintre toate, vrea să ajungă în situaţia de a avea o aristocraţie burgheză şi un proletariat burghez, *alături de* burghezie." Această schimbare de direcţie din partea lui Engels este cel puţin la fel de notabilă ca aceea pe care am menţionat-o în capitolul precedent[39]; şi, la fel ca şi aceea, ea a fost făcută sub influenţa unei evoluţii sociale ce vădea o descreştere a mizeriei. Marx blamase capitalismul că „proletarizează clasa de mijloc şi păturile inferioare ale burgheziei", iar pe muncitori îi reduce la pauperism. Acum Engels blamează acelaşi sistem — lucru făcut de unii şi în prezent — pentru că îi transformă pe muncitori în burghezi. Lucrul cel mai nostim în lamentaţia lui Engels este însă indignarea sa, care-l face să-i califice pe britanici, pentru că s-au comportat atît de nechibzuit încît să infirme profeţiile marxiste, drept „cea mai burgheză dintre toate naţiunile". Conform doctrinei marxiste, ar fi trebuit să ne aşteptăm de la „cea mai burgheză dintre toate naţiunile" la o creştere pînă la un grad insuportabil a mizeriei şi a tensiunii dintre clase; cînd colo, aflăm că se petrece tocmai opusul. Marxistului ortodox însă i se ridică părul în cap cînd aude de incredibila perversitate a unui sistem capitalist care transformă pe bunii proletari în burghezi păcătoşi; uitînd cu totul că Marx a arătat că viciul sistemului rezidă doar în faptul că acţionează tocmai dimpotrivă. Astfel, citim în analiza făcută de Lenin[40] cauzelor funeste şi efectelor îngrozitoare ale imperialismului britanic modern: „Cauzele: 1) exploatarea întregii lumi de către această ţară; 2) poziţia ei monopolistă pe piaţa mondială; 3) monopolul ei colonial. Efectele: 1) *îmburghezirea unei părţi a proletariatului britanic*; 2) o parte a proletariatului se lasă condusă de oameni vînduţi burgheziei sau cel puţin plătiţi de ea." Dînd o denumire marxistă atît de dibace, „îmburghezirea proletariatului", unei tendinţe detestabile — detestabilă în principal pentru că nu se potrivea cu modul în care, după Marx, ar fi trebuit să evolueze lumea — Lenin crede, după cît se pare, că

a făcut din ea o tendinţă marxistă. Marx însuşi a considerat că, cu cît mai repede ar putea să traverseze întreaga lume perioada istorică necesară a industrializării capitaliste, cu atît mai bine, şi ca atare înclina să sprijine[41] evoluţiile imperialiste. Lenin însă a ajuns la o concluzie total diferită. Întrucît, în opinia sa, faptul că Marea Britanie poseda colonii îi făcea pe muncitorii britanici să urmeze nişte „lideri vînduţi burgheziei", în loc de a-i urma pe comunişti, el a văzut în imperiul colonial un detonator potenţial. O revoluţie izbucnită în colonii ar repune în acţiune în metropolă legea mizeriei crescînde, ceea ce ar duce şi aici la revoluţie. Astfel, coloniile erau locul de unde urma să pornească incendiul...

Nu cred că ipoteza auxiliară a cărei istorie am schiţat-o aici poate salva legea mizeriei crescînde; pentru că şi această ipoteză este infirmată de experienţă. Există ţări, ca de exemplu democraţiile scandinave, Cehoslovacia, Canada, Australia, Noua Zeelandă, pentru a nu mai vorbi de Statele Unite, în care intervenţionismul democratic a adus muncitorilor un înalt nivel de viaţă, în ciuda faptului că aici exploatarea colonială n-a avut nici o influenţă sau, oricum, a fost mult prea neimportantă pentru a putea sprijini ipoteza. În plus, dacă comparăm anumite ţări ce „exploatează" colonii, cum sînt Olanda şi Belgia, cu ţări ca Danemarca, Suedia, Norvegia sau Cehoslovacia, care nu „exploatează" colonii, nu constatăm că *muncitorii* industriali ar fi profitat din posedarea de colonii, pentru că situaţia claselor muncitoare din toate aceste ţări a fost izbitor de asemănătoare. Şi apoi, cu toate că mizeria impusă prin colonizare indigenilor este unul din capitolele cele mai sumbre din istoria civilizaţiei, nu se poate susţine că mizeria lor ar fi avut tendinţa să crească din epoca lui Marx încoace. Dimpotrivă, situaţia s-a îmbunătăţit mult. Or, în colonii creşterea mizeriei ar fi trebuit să fie foarte pronunţată, dacă ipoteza auxiliară şi teoria iniţială ar fi fost amîndouă corecte.

VII

La fel cum am făcut cu cel de-al doilea şi cu cel de-al treilea pas în capitolele precedente, voi ilustra acum primul pas al raţionamentului profetic al lui Marx, arătînd ceva din influenţa sa practică asupra tacticii partidelor marxiste.

Social-democraţii, sub presiunea unor fapte de netăgăduit, au abandonat tacit teoria că mizeria clasei muncitoare creşte în intensitate; întreaga lor tactică a continuat însă să se bazeze pe presupoziţia că legea creşterii în extensiune a mizeriei este valabilă, deci că forţa numerică a proletariatului industrial continuă cu necesitate să crească. Din acest motiv, ei şi-au bazat în întregime politica pe reprezentarea intereselor muncitorilor industriali, fiind în acelaşi timp ferm convinşi că reprezentau, sau aveau curînd să reprezinte, „marea majoritate a populaţiei“[42]. Ei n-au pus niciodată la îndoială aserţiunea din *Manifest* că „Toate mişcările de pînă acum au fost mişcări ale unor minorităţi... Mişcarea proletară este mişcarea independentă a imensei majorităţi, în interesul imensei majorităţi.“ Ei au aşteptat, aşadar, cu încredere ziua în care conştiinţa de clasă şi cutezanţa de clasă a muncitorilor industriali aveau să le aducă majoritatea în alegeri. „...cine va ieşi în cele din urmă învingător: cei cîţiva acaparatori sau majoritatea covîrşitoare a celor ce muncesc, în această privinţă nu poate exista nici o îndoială.“ Ei refuzau să vadă că muncitorii industriali nu formau nicăieri majoritatea, cu atît mai puţin „imensa majoritate“, şi că statisticile nu mai indicau nicăieri vreo tendinţă de creştere a numărului lor. Şi n-au înţeles că existenţa unui partid muncitoresc democratic este pe deplin justificată numai atîta timp cît un asemenea partid este dispus să facă compromisuri sau chiar să coopereze cu alte partide, bunăoară cu partide ce-i reprezintă pe ţărani sau clasele de mijloc. Şi nu şi-au dat seama că, dacă vroiau să conducă statul numai ca reprezentanţi ai majorităţii populaţiei, trebuiau să-şi schimbe întreaga politică şi să înceteze de a-i reprezenta în principal sau exclusiv pe muncitorii industriali. Fireşte, unei asemenea schimbări de orientare politică nu i se poate substitui aserţiunea naivă că politica proletară poate ca atare (cum a spus odată Marx[43]) să-i aducă „pe producătorii rurali sub conducerea spirituală a capitalelor departamentelor, asigurîndu-le, prin muncitorii de la oraşe, reprezentanţi fireşti ai intereselor lor...“

Poziţia partidelor comuniste a fost alta. Acestea au rămas ataşate strict teoriei creşterii mizeriei, fiind convinse că aceasta va creşte nu numai în extensiune, ci şi în intensitate, dacă se înlătură cauzele îmburghezirii vremelnice a muncitorilor. Această convingere a contribuit considerabil la ceea ce Marx ar fi numit „contradicţiile interne“ ale politicii lor.

Situaţia tactică pare destul de simplă. Graţie profeţiei lui Marx, comuniştii aveau certitudinea că mizeria trebuie neîntîrziat să crească. Ei ştiau totodată că partidul nu putea să cîştige încrederea muncitorilor fără să lupte pentru ei şi cu ei, pentru a le ameliora situaţia. Aceste două premise fundamentale au determinat, în mod evident, principiile tacticii lor generale — de a-i determina pe muncitori să-şi ceară drepturile, de a-i sprijini în fiecare episod particular al luptei lor neîncetate pentru pîine şi acoperiş; de a lupta îndîrjit, împreună cu ei, pentru înfăptuirea revendicărilor lor practice, fie de natură economică sau politică. Aşa aveau să cîştige încrederea muncitorilor. În acelaşi timp, muncitorii îşi vor da seama că nu-şi pot schimba soarta prin aceste lupte mărunte şi că doar o revoluţie globală putea aduce o ameliorare. Pentru că toate luptele mărunte sînt sortite să eşueze; ştim de la Marx că burghezia pur şi simplu *nu poate* continua să facă concesii şi că în cele din urmă *este inevitabil* ca mizeria să crească. Ca atare, singurul rezultat — extrem de preţios, însă — al luptei zilnice a muncitorilor împotriva asupritorilor lor este o creştere a conştiinţei lor de clasă; e vorba de acel sentiment de unitate ce nu se dobîndeşte decît în luptă, conjugat cu certitudinea izvorîtă din deznădejde că numai revoluţia îi poate scăpa de mizerie. Cînd va fi atinsă această treaptă, va însemna că ceasul deznodămîntului a sunat.

Aceasta e teoria şi comuniştii au acţionat în consecinţă. La început i-au sprijinit pe muncitori în lupta lor pentru o soartă mai bună. Iată însă că, contrar tuturor aşteptărilor şi profeţiilor, această luptă înregistrează succese. Revendicările sînt satisfăcute. Evident, motivul nu poate fi decît că au fost prea modeste. Aşadar, trebuie cerut mai mult. Dar din nou revendicările sînt satisfăcute.[44] Şi pe măsură ce mizeria descreşte, muncitorii devin mai puţin înverşunaţi, mai dispuşi să negocieze pentru salarii decît să comploteze pentru revoluţie.

Acum comuniştii descoperă că politica lor trebuie inversată. Trebuie întreprins ceva pentru a face să funcţioneze legea mizeriei crescînde. De exemplu, trebuie aţîţate tulburările din colonii (chiar dacă nu există şansa unei revoluţii victorioase) şi, cu scopul general de a contracara îmburghezirea muncitorilor, trebuie adoptată o politică de agravare a catastrofelor de orice fel. Dar această nouă politică distruge încrederea muncitorilor. Partidele comuniste ajung să-şi piardă din membri, excepţie făcînd doar cei lipsiţi de

experienţa luptelor politice reale. Ii pierd tocmai pe aceia pe care îi descriu drept „avangarda clasei muncitoare"; principiul împărtăşit de ele în mod tacit, „cu cît mai rău, cu atît mai bine, deoarece mizeria va grăbi cu necesitate revoluţia", îi face suspicioşi pe muncitori — cu cît sînt mai reuşite aplicaţiile acestui principiu, cu atît sînt mai mari suspiciunile muncitorilor. Pentru că muncitorii sînt oameni realişti; ca să le cîştigi încrederea, trebuie să le ameliorezi soarta.

Şi atunci politica trebuie din nou inversată: comuniştii se văd siliţi să lupte pentru îmbunătăţiri imediate ale soartei muncitorilor, dar în acelaşi timp să spere opusul.

Cu aceasta, „contradicţiile interne" ale teoriei duc la ultimul stadiu de confuzie. Este stadiul în care e greu de ştiut cine-i trădătorul, pentru că acum trădarea poate fi devotament şi devotamentul poate fi trădare. Este stadiul în care cei ce au urmat partidul nu doar pentru că au văzut în el (şi mă tem că pe bună dreptate) singura mişcare viguroasă cu ţeluri umanitare, ci mai ales pentru că era o mişcare bazată pe o teorie ştiinţifică, trebuie ori să-l părăsească, ori să-şi sacrifice integritatea intelectuală; pentru că acum trebuie să se obişnuiască să creadă orbeşte într-o autoritate. In cele din urmă, ei trebuie să devină mistici — ostili argumentării raţionale.

Se pare că nu numai capitalismul suferă de contradicţii interne ce ameninţă să-l ducă la prăbuşire...

Capitolul 21

O evaluare a profeţiei

Raţionamentele pe care se sprijină profeţia istorică a lui Marx nu stau în picioare. Ingenioasa sa încercare de a trage concluzii profetice din observaţii făcute asupra tendinţelor economice din vremea sa a eşuat. Raţiunea acestui eşec nu rezidă în vreo insuficienţă a bazei empirice de la care porneşte raţionamentul. Analizele sociologice şi economice făcute de Marx societăţii din vremea sa au fost poate întrucîtva unilaterale, dar, în ciuda parţialităţii lor, erau remarcabile în aspectul lor descriptiv. Raţiunea eşecului său ca profet rezidă în întregime în mizeria istoricismului ca atare, în faptul simplu că, chiar dacă observăm astăzi ceea ce pare a fi o tendinţă istorică, nu putem şti dacă ea ni se va înfăţişa la fel şi mîine.

Trebuie să admitem că Marx a văzut multe lucruri în adevărata lor lumină. Dacă luăm în considerare doar profeţia sa că sistemul capitalismului neîngrădit, aşa cum l-a cunoscut el, nu avea să mai dureze multă vreme şi că apologeţii care credeau că acest sistem va dăinui veşnic se înşelau, trebuie să spunem că Marx a avut dreptate. După cum a avut dreptate şi atunci cînd a susţinut că „lupta de clasă", adică asocierea muncitorilor, este cea căreia avea să i se datoreze în mare parte transformarea acestui sistem economic în unul nou. Nu trebuie însă să mergem pînă acolo încît să spunem că Marx a prezis acest nou sistem, intervenţionismul[1], sub un alt nume, cel de socialism. Adevărul e că n-a intuit defel ceea ce avea să se petreacă. Ceea ce Marx numea „socialism" era un lucru foarte diferit de orice formă de intervenţionism, chiar şi de forma rusească a acestuia; căci el a crezut cu fermitate că dezvoltarea viitoare va diminua influenţa, politică şi deopotrivă economică, a statului, pe cînd intervenţionismul a amplificat pretutindeni această influenţă.

Dat fiind că fac aici o critică a lui Marx şi că, într-o anumită măsură, elogiez intervenţionismul democratic gradual (îndeosebi pe cel instituţional, explicat în secţiunea VII a capitolului 17), ţin să

spun cu claritate că nutresc multă simpatie faţă de speranţa lui Marx privind scăderea rolului statului. Fără îndoială că primejdia cea mai mare a intervenţionismului — îndeosebi a intervenţiei directe — constă în faptul că duce la creşterea puterii de stat şi a birocraţiei. Primejdia e cu atît mai mare cu cît majorităţii intervenţioniştilor nu le pasă de ea sau închid ochii în faţa ei. Eu însă cred că dacă primejdia este privită în faţă, trebuie să existe o posibilitate de a o stăpîni. Căci este vorba şi aici, pur şi simplu, de o problemă de tehnologie socială şi de inginerie socială graduală. Dar de o problemă ce se cere abordată fără întîrziere, deoarece constituie un pericol pentru democraţie. Este necesar să lucrăm planic în direcţia libertăţii, şi nu doar a securităţii, dacă nu din alt motiv, atunci pentru că numai libertatea ne poate da siguranţa securităţii.

Să ne întoarcem însă la profeţia lui Marx. Una din tendinţele istorice pe care el pretindea a le fi descoperit pare să fie de un caracter mai persistent decît celelalte; am în vedere tendinţa de acumulare a mijloacelor de producţie şi îndeosebi pe cea de creştere a productivităţii muncii. Pare-se, într-adevăr, că această tendinţă va continua pentru un timp, cu condiţia, fireşte, ca noi să împiedicăm nimicirea civilizaţiei. Dar Marx nu numai că a recunoscut această tendinţă şi „aspectele civilizatorii" ale ei, ci a sesizat şi pericolele ce-i sînt inerente. În particular, el a fost unul din primii (deşi a avut cîţiva precursori, ca de exemplu Fourier[2]) care au relevat legătura dintre „dezvoltarea forţelor productive", în care vedea[3] „misiunea şi justificarea istorică a capitalului", şi acel fenomen extrem de distructiv al sistemului de credit — sistem ce pare să fi stimulat dezvoltarea rapidă a industrialismului — care este *ciclul industrial*.

Teoria lui Marx însuşi despre ciclul industrial (discutată în secţiunea IV a capitolului precedent) ar putea, cred, să fie parafrazată astfel: chiar dacă e adevărat că legile inerente ale pieţei libere generează o tendinţă de ocupare integrală a forţei de muncă, este la fel de adevărat că fiecare apropiere de ocuparea totală, adică de o penurie de forţă de muncă, îi stimulează pe inventatori şi pe investitori să creeze şi să introducă maşini şi utilaje noi, care necesită mai puţină forţă de muncă, dînd naştere astfel (la început unei scurte perioade de prosperitate, iar apoi) unui nou val de şomaj şi depresiune. Dacă şi în ce măsură această poveste este adevărată, eu nu ştiu. După cum spuneam în capitolul precedent, teoria ciclului economic este o treabă destul de grea şi pe care n-am de gînd s-o

abordez. Întrucît însă teza lui Marx după care creşterea productivităţii e unul din factorii ce contribuie la ciclul economic mi se pare importantă, fie-mi îngăduit să dezvolt cîteva consideraţii destul de evidente în sprijinul ei.

Următoarea listă de evoluţii posibile este, fireşte, cu totul incompletă; dar este construită în aşa fel, încît ori de cîte ori productivitatea muncii creşte, cel puţin una din evoluţiile următoare, eventual mai multe deodată, începe şi continuă cu necesitate, într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa respectiva creştere a productivităţii muncii.

A) Cresc investiţiile, adică are loc producerea unor asemenea mijloace de producţie care sporesc capacitatea de producere a altor bunuri. (Cum acest proces duce la o nouă creştere a productivităţii, el nu poate *singur* să contrabalanseze efectele ei pentru o perioadă cît de cît însemnată.)

B) Sporeşte consumul — creşte nivelul de trai:

a) al întregii populaţii;

b) al anumitor părţi ale ei (de exemplu, al unei anumite clase).

C) Scade timpul de muncă.

a) se reduce numărul orelor de muncă zilnice

b) creşte numărul persoanelor care nu sînt muncitori industriali, şi îndeosebi

b_1) creşte numărul oamenilor de ştiinţă, al medicilor, artiştilor, oamenilor de afaceri etc.

....

b_2) creşte numărul muncitorilor şomeri.

D) Creşte cantitatea bunurilor produse dar neconsumate.

a) bunuri de consum sînt distruse;

b) mijloace de producţie rămîn nefolosite (unele fabrici nu lucrează);

c) se produc alte bunuri decît cele de consum şi cele de tipul A), spre exemplu arme;

d) este folosită muncă pentru distrugerea de mijloace de producţie (şi pentru reducerea, în acest fel, a productivităţii).

Am întocmit în aşa fel lista acestor evoluţii — listă ce, desigur, ar putea fi încă elaborată — încît pînă la linia punctată, adică pînă la C), b_1) evoluţiile ca atare sînt îndeobşte recunoscute ca dezirabile,

pe cînd de la C), b_2) mai departe, figurează cele considerate îndeobşte a fi indezirabile; ele indică depresiune economică, fabricare de arme şi război.

Este clar că de vreme ce A) nu poate ca singură să restabilească pînă la capăt echilibrul, deşi poate să fie un factor foarte important, trebuie să intervină una sau mai multe din celelalte evoluţii. În plus, pare rezonabil să admitem că dacă nu există instituţii care să garanteze desfăşurarea evoluţiilor dezirabile într-o măsură suficientă pentru a contrabalansa productivitatea crescută, se vor declanşa una sau alta dintre evoluţiile indezirabile. Dar acestea toate, cu posibila excepţie a producţiei de armament, sînt de aşa natură, încît e probabil să ducă la o reducere drastică a lui A), ceea ce nu poate să nu agraveze foarte mult situaţia.

Nu cred că prin consideraţii de felul celor de mai sus s-ar putea „explica", în vreun sens al cuvîntului, înarmările sau războiul, deşi s-ar putea explica succesul statelor totalitare în combaterea şomajului. Nu cred, tot aşa, că astfel de consideraţii ar fi în măsură să „explice" ciclul industrial, deşi ar putea, eventual, să contribuie cu ceva la explicarea lui, explicare în cadrul căreia problemele de credit şi monetare joacă probabil un rol foarte important; pentru că reducerea lui A), de exemplu, poate echivala cu tezaurizarea unor economii ce altminteri ar fi probabil investite — un factor important şi mult discutat[4]. Şi nu e cu totul imposibil ca legea marxistă a scăderii ratei profitului (dacă în genere această lege stă în picioare[5]) să poată oferi şi ea o sugestie pentru explicarea tezaurizării; căci presupunînd că o perioadă de acumulare rapidă poate duce la o asemenea scădere, aceasta ar putea să descurajeze investiţiile şi să încurajeze tezaurizarea, reducînd A).

Acestea toate n-ar fi însă o teorie a ciclului industrial. O asemenea teorie ar avea o sarcină diferită. Principala ei sarcină ar fi să explice de ce instituţia pieţei libere, instrument extrem de eficace de egalizare a cererii şi ofertei, nu este suficientă pentru a împiedica depresiunile[6], adică supraproducţia şi subconsumul. Cu alte cuvinte, ar trebui să putem arăta că vînzarea şi cumpărarea pe piaţă produc, ca una din repercusiunile sociale neintenţionate[7] ale acţiunilor noastre, ciclul industrial. Teoria marxistă a ciclului industrial tocmai acest scop îl urmăreşte; iar consideraţiile schiţate aici privitoare la efectele unei tendinţe generale de creştere a productivităţii pot cel mult să suplimenteze această teorie.

Nu doresc să mă rostesc asupra valorii tuturor acestor speculaţii privitoare la ciclul industrial. Mi se pare însă foarte clar că ele sînt cum nu se poate mai preţioase, chiar dacă în lumina teoriilor moderne ele ar trebui astăzi înlocuite cu totul. Simplul fapt că Marx a tratat pe larg această problemă constituie un mare merit al său. Cel puţin această parte a profeţiei sale s-a adeverit pînă în prezent: tendinţa de creştere a productivităţii continuă: continuă şi ciclul industrial, iar continuarea sa va duce, probabil, la contra-măsuri intervenţioniste şi deci la o nouă îngrădire a sistemului pieţei libere; evoluţie aflată în concordanţă cu profeţia lui Marx, după care ciclul industrial ar fi unul din factorii ce duc inevitabil la prăbuşirea sistemului neîngrădit al capitalismului. La aceasta trebuie să adăugăm încă o profeţie adeverită, şi anume că asocierea muncitorilor urma să fie un alt factor important în acest proces.

Avînd în vedere această listă de profeţii importante şi în mare parte izbutite, mai e cazul oare să vorbim de mizeria istoricismului? Dacă profeţiile istorice ale lui Marx au fost fie şi parţial izbutite, e clar că nu putem repudia în mod facil metoda lui. Dar examinînd mai de aproape succesele lui Marx, constatăm că *niciodată nu i-a adus succes metoda sa istoricistă, ci totdeauna metoda analizei instituţionale.* Aşadar, nu analiza istoricistă ci o analiză instituţională tipică duce la concluzia că întreprinzătorul capitalist este silit de concurenţă să sporească productivitatea. Tot pe o analiză instituţională se bazează şi teoria lui Marx privind ciclul industrial şi suprapopulaţia. Pînă şi teoria luptei de clasă este una instituţională: această luptă face parte din mecanismul prin care este controlată repartiţia avuţiei ca şi cea a puterii, mecanism ce face posibile negocierile colective în sensul cel mai larg. Nicăieri în aceste analize nu joacă vreun rol acele tipic istoriciste „legi" sau stadii sau perioade sau tendinţe ale dezvoltării istorice. Pe de altă parte, nici una din concluziile istoriciste mai ambiţioase ale lui Marx, nici una din acele „legi inexorabile ale dezvoltării" sau „faze ale istoriei peste care nu se poate sări" nu s-a dovedit vreodată a fi o predicţie reuşită Marx a izbutit *numai* în măsura în care a analizat instituţii şi funcţiile acestora. Or, nici una din profeţiile sale istorice mai ambiţioase şi mai ample nu ţine de domeniul analizei instituţionale. Ori de cîte ori se face o încercare de a sprijini asemenea profeţii printr-o atare analiză, derivarea e defectuoasă. Într-adevăr, raportate la criteriile exigente ale lui Marx însuşi, profeţiile mai

ample se situează la un nivel intelectual destul de scăzut. Ele cuprind nu numai multă gîndire tendenţioasă, ci sînt şi lipsite de imaginaţie politică. Vorbind în mare, Marx împărtăşea credinţa industriaşului progresist, a „burghezului“ din vremea sa: credinţa într-o lege a progresului. Dar acest optimism istoricist naiv, al lui Hegel şi Comte, al lui Marx şi Mill, nu este mai puţin superstiţios decît un istoricism pesimist cum este cel al lui Platon sau cel al lui Spengler. Iar pentru un profet este un prost instrument, deoarece în mod necesar încătuşează imaginaţia istorică. Într-adevăr, este necesar să fie recunoscut drept unul din principiile oricărei viziuni asupra politicii negrevată de prejudecăţi că în sfera omenescului totul este posibil, şi în particular, că nici una din evoluţiile imaginabile nu poate fi exclusă pe temeiul că ar fi incompatibilă cu aşa-numita tendinţă a progresului uman sau cu orice altă pretinsă lege a „naturii umane“. „Faptul progresului, spune H. A. L. Fisher[8], este înscris cu litere mari şi clare pe pagina istoriei; dar progresul nu e o lege a naturii. Terenul cîştigat de o generaţie poate fi pierdut de cea următoare.“

In conformitate cu principiul că totul e posibil, merită, poate, să menţionăm că profeţiile lui Marx ar fi putut foarte bine să se adeverească. O credinţă cum a fost optimismul progresivist al secolului al XIX-lea poate fi o puternică forţă politică; ea poate contribui la înfăptuirea a ceea ce a prezis. Astfel, chiar şi o predicţie corectă nu trebuie prea repede acceptată drept o coroborare a unei teorii şi a caracterului ştiinţific al acesteia. Adeverirea predicţiei poate fi, dimpotrivă, o consecinţă a caracterului său religios şi o dovadă a puterii credinţei religioase pe care a fost capabilă s-o insufle oamenilor. Iar cît priveşte, în speţă, marxismul, elementul religios din el a acţionat fără greş. În ceasul celei mai profunde mizerii şi degradări, profeţia lui Marx a oferit muncitorilor o credinţă inspiratoare în misiunea lor şi în viitorul măreţ pe care mişcarea lor avea să-l pregătească pentru întreaga omenire. Privind înapoi la desfăşurarea evenimentelor dintre 1864 şi 1930, cred că dacă nu era faptul întrucîtva accidental că Marx descurajase cercetările de tehnologie socială, lumea europeană ar fi putut evolua, sub influenţa acestei religii profetice, spre un socialism de tip necolectivist. O pregătire temeinică pentru ingineria socială, pentru planificarea libertăţii, din partea marxiştilor ruşi ca şi a celor din Europa centrală, ar fi putut să ducă la un succes neîndoielnic, convingător

pentru toţi prietenii societăţii deschise. Dar aceasta n-ar fi însemnat o coroborare a unei profeţii ştiinţifice. Ar fi fost rezultatul unei mişcări religioase — rezultatul credinţei în umanitarism, combinată cu o utilizare critică a raţiunii noastre în scopul transformării lumii.

Lucrurile au evoluat însă altfel. Elementul profetic din crezul lui Marx a fost dominant în minţile disicipolilor săi. El a obnubilat tot restul, alungînd puterea judecăţii reci şi critice şi distrugînd convingerea că prin folosirea raţiunii putem să schimbăm lumea. N-a rămas din doctrina lui Marx decît filozofia oraculară a lui Hegel, care în travestiul ei marxist ameninţă să paralizeze lupta pentru societatea deschisă.

ETICA LUI MARX

Capitolul 22
Teoria morală a istoricismului

Sarcina pe care şi-a propus-o Marx în *Capitalul* a fost descoperirea de legi inexorabile ale dezvoltării sociale. Nu descoperirea de legi economice care ar putea fi de folos tehnologului social. Nici analiza condiţiilor economice care ar permite realizarea unor obiective sociale cum sînt preţurile echitabile, repartiţia egală a bogăţiei, securitatea, planificarea raţională a producţiei şi, mai presus de toate, libertatea; şi nici încercarea de a analiza şi clarifica aceste obiective.

Dar, cu toate că Marx se opunea cu hotărîre tehnologiei utopice ca şi oricărei încercări de a da o justificare morală obiectivelor socialiste, scrierile sale conţineau, în mod implicit, o teorie etică. Această teorie se exprimă la el în principal prin aprecieri morale asupra instituţiilor sociale. În fond, condamnarea de către Marx a capitalismului este în chip fundamental o condamnare morală. *Sistemul e condamnat* pentru nedreptatea crudă ce-i este inerentă, combinată cu deplina corectitudine şi dreptate „formală". Sistemul este condamnat pentru faptul că, silind pe exploatator să înrobească pe cel exploatat, le răpeşte ambilor libertatea. Marx n-a incriminat bogăţia şi nici n-a făcut elogiul sărăciei. El detesta capitalismul nu pentru că acesta însemna acumulare de bogăţii, ci pentru caracterul lui oligarhic; îl detesta pentru că în acest sistem bogăţia înseamnă putere politică în sensul de putere asupra altor oameni. În capitalism forţa de muncă este o marfă, ceea ce înseamnă că unii oameni sînt nevoiţi să se vîndă pe piaţă. Marx detesta sistemul pentru că acesta semăna cu sclavia.

Punînd un asemenea accent pe aspectul moral al instituţiilor sociale, Marx sublinia responsabilitatea noastră pentru repercusiunile sociale mai depărtate ale acţiunilor noastre; ale acelor acţiuni, bunăoară, care sînt de natură să perpetueze existenţa unor instituţii nedrepte din punct de vedere social.

Dar deşi *Capitalul* este, de fapt, în mare măsură un tratat de etică socială, aceste idei etice nu sînt niciodată prezentate ca atare. Ele sînt exprimate doar prin implicaţie, cea ce nu diminuează însă forţa cu care sînt susţinute, dat fiind că implicaţiile sînt foarte evidente. Eu cred că Marx a evitat să prezinte o teorie morală explicită pentru că îi displăceau predicile morale. Adînc neîncrezător faţă de moralişti, care nu o dată predică una şi fac cu totul altceva, Marx a pregetat să-şi formuleze explicit convingerile etice. Principiile omeniei şi decenţei erau pentru el ceva ce nu necesită discuţie, ceva de la sine înţeles. (El a fost şi în acest domeniu un optimist.) Pe moralişti i-a atacat fiindcă vedea în ei apologeţii sicofanţi ai unei ordini sociale pe care el o simţea imorală; pe panegiriştii liberalismului i-a atacat din pricina mulţumirii lor de sine, din pricină că identificau libertatea umană cu libertatea formală existentă atunci în cadrul unui sistem social care anihila pe cea dintîi. Astfel, în mod implicit, el îşi mărturisea ataşamentul faţă de libertate; şi în pofida înclinaţiei sale, ca filozof, spre holism, cu siguranţă că nu a fost un colectivist, de vreme ce spera că statul avea „să dispară treptat". După convingerea mea, credinţa lui Marx a fost credinţa într-o societate deschisă.

Atitudinea lui Marx faţă de creştinism este strîns legată de aceste convingeri şi de faptul că în zilele lui, pentru oficialitatea creştină era caracteristică o apărare făţarnică a exploatării capitaliste. (Atitudinea lui Marx are anumite asemănări cu cea a contemporanului său Kierkegaard, marele reformator al eticii creştine, care a demascat[1] moralitatea creştină oficială din vremea sa ca pe o ipocrizie anticreştină şi antiumanitară.) Un reprezentant tipic al acestui gen de creştinism era preotul protestant-anglican J. Townsend, autorul unei *Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (*Disertaţie asupra legii săracilor. Scrisă de un prieten al oamenilor*), un apologet extrem de grosolan al exploatării, pe care Marx îl demască. „Foamea — îşi începe Townsend panegiricul[2] — nu constituie numai o presiune paşnică, tăcută şi neîncetată, dar provoacă cele mai mari eforturi, fiind un mobil natural care îndeamnă la hărnicie şi la muncă." Într-o rînduială „creştinească" a lumii, aşa cum o vede Townsend, totul depinde (după cum observă Marx) de permanentizarea foametei în rîndurile clasei muncitoare; şi Townsend crede că acesta este într-adevăr ţelul divin al principiului creşterii populaţiei; pentru că textul său continuă astfel: „Pare

să fie o lege naturală ca cei săraci să fie, într-o anumită măsură, neprevăzători (*improvident*) (...) astfel că există totdeauna unii (*that there always may be some*) care să îndeplinească funcţiile cele mai servile, mai murdare şi mai josnice ale comunităţii. Fondul de fericire umană (*the fund of human happiness*) este mult sporit în modul acesta, şi cei mai delicaţi... sînt liberi... să-şi urmeze nestingheriţi vocaţia lor superioară." Şi „delicatul popă sicofant" cum îl numeşte Marx din pricina acestei remarci, adaugă că Legea săracilor, prin faptul că asigură o asistenţă celor înfometaţi, „are tendinţa de a distruge armonia şi frumuseţea, simetria şi ordinea acestui sistem pe care Dumnezeu şi natura l-au stabilit în lume."

Dacă acest soi de „creştinism" a dispărut astăzi de pe faţa părţii mai bune a globului, faptul se datorează nu în mică măsură reformei morale provocate de Marx. Nu sugerez că schimbarea atitudinii bisericii faţă de săraci în Anglia n-a început cu mult înainte ca Marx să fi exercitat vreo influenţă în această ţară; el a influenţat însă această evoluţie, îndeosebi pe continent, iar progresele socialismului au avut ca efect consolidarea ei şi în Anglia. Influenţa lui Marx asupra creştinismului ar putea fi comparată, probabil, cu influenţa lui Luther asupra Bisericii romane. Ambele au constituit o provocare, ambele au condus la o contrareformă în taberele inamicilor lor, la o revizuire şi reevaluare a standardelor lor etice. Dacă astăzi creştinismul se află pe un drum diferit de cel pe care-l urma încă şi în primele decenii ale acestui secol, aceasta se datorează într-o măsură considerabilă influenţei lui Marx. Acestei influenţe i se datorează în parte şi faptul că biserica şi-a plecat urechea la vocea lui Kierkegaard, care în a sa *Carte a Judecătorului* descria propria sa activitate astfel[3]: „Cel ce are menirea să producă o idee corectivă trebuie doar să studieze, cu precizie şi profunzime, părţile putrede ale ordinii existente, şi apoi, în modul cel mai părtinitor cu putinţă, să pună accentul pe opusul lor." („Aşa stînd lucrurile — adaugă el — un om aparent inteligent va ridica lesne împotriva ideii corective obiecţia că este părtinitoare; şi va determina publicul să creadă că acesta e întregul adevăr asupra ei.") În acest sens s-ar putea spune că marxismul timpuriu, cu rigoarea sa etică, cu accentul pus pe fapte în locul simplelor vorbe, a fost, probabil, cea mai importantă idee corectivă a epocii noastre.[4] Aşa se explică uriaşa lui influenţă morală.

Cerinţa ca oamenii să se verifice prin fapte este deosebit de pronunţată în unele din scrierile de tinereţe ale lui Marx. Această

atitudine, care ar putea fi descrisă drept *activism*, este formulată cum nu se poate mai clar în ale sale *Teze despre Feuerbach*[5]: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*." Există însă şi multe alte pasaje care vădesc aceeaşi tendinţă „activistă"; îndeosebi cele în care Marx vorbeşte despre socialism ca despre „imperiul libertăţii", un imperiu unde omul urmează să devină „stăpîn al propriului său mediu social". Marx concepea socialismul ca pe o perioadă în care sîntem în mare măsură liberi de forţele iraţionale care determină acum vieţile noastre şi în care raţiunea umană poate să controleze activ relaţiile dintre oameni. Judecînd după toate acestea şi după atitudinea morală şi emoţională generală a lui Marx, nu mă pot îndoi că, dacă ar fi fost pus în faţa alternativei „*să fim creatorii propriului nostru destin ori să ne mulţumim a fi profeţii lui*?", el ar fi decis să fie un creator, şi nu un simplu profet.

Dar, după cum ştim deja, aceste puternice tendinţe „activiste" ale lui Marx sînt contracarate de istoricismul său. Sub influenţa acestuia, el a devenit în principal un profet. A decis că, cel puţin în condiţiile capitalismului, trebuie să ne supunem „legilor inexorabile" şi faptului că tot ce putem face este „să scurtăm şi să uşurăm durerile facerii" inerente „fazelor naturale ale dezvoltării"[6]. Există o adevărată prăpastie între activismul lui Marx şi istoricismul său, prăpastie pe care o măreşte şi mai mult doctrina sa că sîntem nevoiţi să ne supunem forţelor pur iraţionale ale istoriei. Căci de vreme ce a denunţat drept utopică orice încercare de a face uz de raţiunea noastră pentru planificarea viitorului, înseamnă că *raţiunea nu joacă nici un rol în realizarea unei lumi mai rezonabile*. Eu cred că o asemenea viziune este de nesusţinut şi că duce inevitabil la misticism. Trebuie să admit însă că pare să existe o posibilitate teoretică de a arunca o punte peste această prăpastie, deşi nu consider trainică această punte. Este vorba de *teoria morală istoricistă* a lui Marx şi Engels[7], schiţată doar în linii mari în scrierile lor.

Nefiind dispuşi să admită că propriile lor idei etice ar fi în vreun sens ultime şi auto-justificante, Marx şi Engels preferau să privească scopurile lor umanitare în lumina unei teorii care le explică drept produsul sau reflectarea împrejurărilor sociale. Teoria lor poate fi descrisă după cum urmează. Dacă un reformator social sau un revoluţionar se crede inspirat de ura faţă de „nedreptate" şi de devotamentul faţă de „dreptate", el este în mare parte victima unei iluzii

(ca orice alt om, de pildă un apologet al vechii orînduiri). Sau, pentru a vorbi mai precis, ideile sale morale despre „dreptate“ şi „nedreptate“ sînt produse secundare ale dezvoltării sociale şi istorice. Însă produse de un fel important, deoarece fac parte din mecanismul prin care are loc dezvoltarea. Ca să ilustrăm această precizare: există întotdeauna cel puţin două idei despre „dreptate“ (sau despre „libertate“ sau despre „egalitate“), foarte diferite între ele. Una este ideea despre „dreptate“ aşa cum o înţelege clasa dominantă, iar cealaltă, aceeaşi idee aşa cum o înţelege clasa asuprită. Aceste idei sînt, fireşte, produse ale situaţiei de clasă, dar în acelaşi timp ele joacă un rol important în lupta de clasă, oferind fiecăreia din părţi acea conştiinţă curată de care are nevoie pentru a lupta.

Această teorie a moralităţii poate fi caracterizată drept istoricistă pentru că susţine că toate categoriile morale sînt dependente de situaţia istorică; ea este numită de obicei *relativism istoric* în domeniul eticii. Din acest punct de vedere, întrebarea dacă este just să se acţioneze în cutare mod este o întrebare incompletă. Întrebarea completă ar suna astfel: Este oare just, în sensul moralităţii feudale din secolul al cincisprezecelea, să se acţioneze în cutare mod? Sau, tot aşa: Este oare just, în sensul moralei proletare din secolul al nouăsprezecelea, să se acţioneze în cutare mod? Acest relativism istoric a fost formulat de Engels în felul următor[8]: „Ce morală ni se propovăduieşte astăzi? Avem în primul rînd morala creştină-feudală, moştenită din vremurile evlavioase de altădată, care la rîndul ei se împarte, în esenţă, într-o religie catolică şi una protestantă; nici în cadrul acestora nu lipsesc subîmpărţirile, care merg de la morala catolică-iezuită şi de la cea ortodox-protestantă, pînă la morala mai îngăduitoare de nuanţă iluministă. Alături de acestea figurează morala modernă burgheză şi, paralel, morala proletară a viitorului...“

Dar acest aşa-numit „relativism istoric“ nu epuizează nicidecum caracterul istoricist al teoriei marxiste despre morală. Să ne imaginăm că i-am putea întreba pe cei ce susţin o asemenea teorie, de exemplu pe Marx însuşi: De ce acţionaţi aşa cum acţionaţi? De ce, bunăoară, consideraţi dezgustător şi respingător să vă lăsaţi mituiţi de burghezie pentru a înceta activităţile voastre revoluţionare? Nu cred că lui Marx i-ar fi plăcut să răspundă la o asemenea întrebare; probabil că ar fi încercat s-o evite, spunînd, eventual, că acţionează aşa cum îi place sau cum se simte îmboldit. Dar toate acestea nu

ating problema noastră. Este cert că în deciziile practice ale vieţii sale Marx s-a conformat unui cod moral foarte riguros; cert este şi faptul că punea în faţa colaboratorilor săi exigenţe morale înalte. Oricare ar fi terminologia pe care o aplicăm acestor lucruri, problema cu care ne confruntăm este de a găsi răspunsul pe care el l-ar fi putut da la întrebarea: De ce acţionezi în cutare mod? Bunăoară, de ce încerci să-i ajuţi pe cei asupriţi? (Marx însuşi n-a aparţinut acestei clase, nici prin naştere, nici prin educaţie şi nici prin modul său de viaţă.)

Dacă ar fi fost astfel încolţit, cred că Marx şi-ar fi formulat convingerea morală în termenii următori, care formează miezul a ceea ce eu numesc teoria sa morală istoricistă. Ca specialist în ştiinţele sociale (ar fi putut el să spună), ştiu că ideile noastre morale sînt arme în lupta de clasă. Ca om de ştiinţă, eu pot să le examinez fără să ader la ele. Dar tot ca om de ştiinţă mai constat că nu pot evita să iau atitudine în această luptă; şi că orice atitudine, chiar şi una de detaşare, înseamnă situare pe o poziţie sau alta. Problema mea îmbracă, astfel, următoarea formă: Pe ce poziţie să mă situez? O dată ce am ales o anumită poziţie, implicit am decis asupra moralei mele. Trebuie să adopt sistemul moral care este legat cu necesitate de interesele clasei pe care am decis s-o sprijin. Înainte însă de a lua această decizie fundamentală, nu am adoptat nici un sistem moral, cu condiţia de a fi fost în stare să mă eliberez de tradiţiile morale ale clasei mele; dar aceasta este, de bună seamă, o premisă necesară a adoptării oricărei decizii conştiente şi raţionale privitoare la sistemele morale aflate în dispută. Cum însă o decizie este „morală“ doar în raport cu un cod moral anterior acceptat, decizia mea fundamentală nu poate fi defel o decizie „morală“. Poate fi însă o decizie *ştiinţifică*. Pentru că, fiind specialist în ştiinţele sociale, sînt în măsură să-mi dau seama ce urmează să se întîmple. Sînt în măsură să-mi dau seama că burghezia, şi o dată cu ea sistemul său moral, urmează să dispară, şi că proletariatul, şi împreună cu el un nou sistem moral, vor izbîndi cu necesitate. Îmi dau seama că această evoluţie este inevitabilă. Ar fi o nebunie să i te opui, întocmai cum ar fi o nebunie să încerci să te opui legii gravitaţiei. Iată de ce decizia mea fundamentală este în favoarea proletariatului şi a moralei sale. Iar această decizie se bazează exclusiv pe anticipaţia ştiinţifică, pe profeţia istorică ştiinţifică. Deşi nu este ea însăşi o decizie morală, deoarece nu se bazează pe vreun

sistem moral, ea duce la adoptarea unui anumit sistem moral. În rezumat, decizia mea fundamentală nu este (aşa cum aţi bănuit dumneavoastră) decizia sentimentală de a-i ajuta pe cei asupriţi, ci este decizia ştiinţifică şi raţională de a nu opune în zadar rezistenţă legilor dezvoltării sociale. Numai după ce am luat această decizie, sînt gata să accept şi să folosesc din plin acele sentimente morale care sînt arme necesare în lupta pentru ceea ce oricum urmează să vină. În felul acesta, adopt drept criterii ale moralităţii mele faptele perioadei ce urmează să vină. Şi în felul acesta rezolv aparentul paradox că o lume mai rezonabilă urmează să-şi facă apariţia fără să fi fost plănuită de raţiune; căci potrivit standardelor mele morale, acum adoptate, lumea viitoare este cu necesitate mai bună şi, deci, mai rezonabilă. Totodată arunc şi o punte peste prăpastia dintre activismul meu şi istoricismul meu. Pentru că e clar că deşi am descoperit legea naturală care determină dezvoltarea societăţii, nu pot suprima dintr-o trăsătură de condei fazele naturale ale evoluţiei sale. Un lucru însă pot, totuşi, să-l fac: să ajut activ la scurtarea şi uşurarea durerilor facerii inerente acestei evoluţii.

Acesta ar fi fost, cred, răspunsul lui Marx, răspuns ce reprezintă, pentru mine, forma cea mai importantă a ceea ce am numit „teoria morală istoricistă". La această teorie face aluzie Engels atunci cînd scrie[9]: „De bună seamă că morala care cuprinde cel mai mare număr de elemente durabile este cea care în prezent reprezintă abolirea prezentului; este cea care reprezintă viitorul; este morala proletară... Conform acestei concepţii, cauzele ultime ale tuturor schimbărilor sociale şi revoluţiilor politice nu rezidă în înţelegerea tot mai bună a dreptăţii; ele trebuie căutate nu în *filozofia*, ci în *economia* epocii despre care este vorba. Înţelegerea tot mai deplină a faptului că instituţiile sociale existente sînt iraţionale şi nedrepte este doar un simptom..." Este teoria despre care un marxist modern spune: „Întemeind aspiraţiile socialiste pe o lege economică raţională a dezvoltării sociale, *în loc să le justifice prin argumente morale*, Marx şi Engels au proclamat socialismul drept o necesitate istorică."[10] Este o teorie foarte larg împărtăşită, dar numai rareori formulată în mod clar şi explicit. De aceea critica ei este mai importantă decît ar putea să pară la prima vedere.

În primul rînd, e clar că teoria depinde în mare măsură de posibilitatea unei profeţii istorice corecte. Dacă această posibilitate este pusă la îndoială — şi în mod cert ea trebuie pusă la îndoială —

teoria apare mult mai puţin atrăgătoare. Dar cu scopul de a o analiza, voi presupune pentru început că cunoaşterea istorică e un fapt; şi mă voi mărgini să stipulez că posibilitatea previzionării istorice este limitată; voi stipula că putem prevedea ceea ce se va petrece, să zicem, în următorii 500 de ani, stipulaţie ce nu restrînge nici cele mai îndrăzneţe pretenţii ale istoricismului marxist.

Acum să examinăm mai întîi aserţiunea teoriei morale istoriciste, după care decizia fundamentală în favoarea sau împotriva unuia din sistemele morale în chestiune nu este ea însăşi o decizie morală; că ea nu se bazează pe nici un considerent sau sentiment moral, ci pe o predicţie istorică ştiinţifică. Eu cred că această aserţiune este de nesusţinut. Pentru a vedea cît mai limpede de ce, e suficient să explicităm imperativul sau principiul de conduită implicat în această decizie fundamentală. Este vorba de principiul: Adoptă sistemul moral al viitorului! sau: Adoptă sistemul moral susţinut de cei ale căror acţiuni sînt cele mai utile pentru înfăptuirea viitorului! Or, mie mi se pare clar că, chiar şi în ipoteza că am şti exact cum vor arăta următorii 500 de ani, nu e cîtuşi de puţin necesar să adoptăm un asemenea principiu. Este — ca să dăm un exemplu — cel puţin imaginabil ca unui elev cu înclinaţii umanitare al lui Voltaire, care ar fi prevăzut în 1764 cum va evolua Franţa pînă, să zicem, în anul 1864, să-i fi displăcut această perspectivă; este cel puţin imaginabil ca el să fi decis că o atare evoluţie este mai degrabă dezgustătoare şi să fi refuzat să adopte standardele morale ale lui Napoleon al III-lea. Trebuie să rămîn credincios standardelor mele morale, ar fi putut el să spună, şi să le transmit elevilor mei; poate că ei vor supravieţui acestei perioade, poate că într-o bună zi vor ieşi victorioşi. Tot aşa, este cel puţin imaginabil (deocamdată nu susţin mai mult) ca un om care prevede astăzi cu certitudine că ne îndreptăm spre o perioadă de sclavie, că urmează să ne întoarcem în cuşca societăţii captive sau chiar să recădem în animalitate, să se decidă, cu toate acestea, să nu adopte standardele morale ale acestei perioade viitoare, ci să contribuie cît poate de mult la supravieţuirea idealurilor sale umanitare, sperînd eventual într-o resurecţie a moralităţii sale într-un viitor îndepărtat.

Toate aceste lucruri sînt, cel puţin, imaginabile. Poate că o asemenea decizie n-ar fi cea mai „înţeleaptă". Dar faptul că ea nu este exclusă nici de previziune, nici de vreo lege sociologică sau psihologică, arată că prima aserţiune a teoriei morale istoriciste este de nesusţinut. Problema dacă trebuie sau nu să acceptăm morali-

tatea viitorului numai pentru că este moralitatea viitorului, este ea însăşi o problemă morală. Decizia fundamentală nu poate fi derivat din nici un fel de cunoaştere privitoare la viitor.

În capitolele anterioare am menţionat *pozitivismul moral* (în special pe cel al lui Hegel), adică teoria că nu există alt standard moral decît cel care e în vigoare; că tot ce există este raţional şi bun şi că, deci, *dreptul e totuna cu puterea.* Aspectul practic al acestei teorii este următorul. O critică morală a stării de lucruri existente este imposibilă, deoarece această stare determină ea însăşi standardele morale. Or, teoria morală istoricistă, de care ne ocupăm aici, nu este decît o altă formă a pozitivismului moral. Pentru că ea susţine că *puterea viitoare este identică cu dreptul.* Doar că aici viitorul este pus în locul prezentului, atîta tot. Iar aspectul practic al teoriei este acesta: o critică morală a stării de lucruri viitoare este imposibilă, deoarece această stare determină standardul moral prin prisma căruia judecăm lucrurile. Deosebirea dintre „prezent" şi „viitor" este aici, fireşte, doar una de grad. Se poate spune că viiorul începe mîine, sau peste 500 de ani, sau peste 100. *Sub aspectul structurii teoretice nu există nici o deosebire între conservatorismul moral, modernismul moral şi futurismul moral.* Şi nici sub aspectul sentimentelor morale ele nu se deosebesc prea mult. Dacă futuristul moral critică laşitatea conservatorului moral care se situează de partea puterii existente, conservatorul moral poate îndrepta acuzaţia în sens opus; el poate spune că futuristul moral este un laş, pentru că se situează de partea puterii ce urmează să se instaureze, de partea guvernanţilor de mîine.

Sînt sigur că dacă ar fi examinat aceste implicaţii, Marx ar fi repudiat teoria morală istoricistă. Numeroase remarci şi numeroase acţiuni arată că el a ajuns la socialism nu în virtutea unei judecăţi ştiinţifice, ci datorită unui impuls moral, dorinţei de a-i ajuta pe cei asupriţi, dorinţei de a-i vedea eliberaţi pe muncitorii nefericiţi şi supuşi unei exploatări neruşinate. Nu mă îndoiesc că în acest apel moral rezidă secretul influenţei învăţăturii sale. Iar forţa acestei atracţii a fost puternic amplificată de faptul că Marx n-a predicat o moralitate abstractă. Şi n-a revendicat pentru sine dreptul de a o face. Cine oare — pare el să se fi întrebat — trăieşte în conformitate cu propriile standarde (exceptînd cazul cînd acestea sînt foarte joase)? Sentimentul acesta a fost cel care l-a făcut ca în chestiuni de etică să nu se rostească decît foarte sumar şi să încerce să găsească în ştiinţa socială profetică o autoritate în chestiuni morale mai sigură decît se simţea a fi el însuşi.

Desigur că în etica practică a lui Marx, categorii cum sînt cele de libertate şi egalitate au jucat un rol major. În fond, el a fost unul dintre cei ce au luat în serios idealurile de la 1789. Şi a văzut pe viu cît de neruşinat a putut fi denaturat un concept ca „libertatea". Iată de ce nu s-a apucat să predice libertatea în vorbe, preferînd s-o practice prin acţiune. A vrut să amelioreze societatea, iar ameliorarea însemna pentru el mai multă libertate, mai multă egalitate, mai multă dreptate, mai multă siguranţă, nivel de viaţă mai ridicat şi în mod special acea reducere a zilei de muncă prin care muncitorul obţine dintr-o dată o *oarecare* libertate. Faptul că detesta ipocrizia, că nu-i plăcea să vorbească despre aceste „idealuri înalte", la care se adăuga uluitorul său optimism, încrederea sa că toate acestea aveau să se înfăptuiască în viitorul apropiat, l-au făcut să ascundă convingerile sale morale în spatele unor formulări istoriciste.

Eu afirm că Marx n-ar fi susţinut cu seriozitate pozitivismul moral sub forma futurismului moral dacă şi-ar fi dat seama că acesta implică recunoaşterea echivalenţei dintre puterea viitoare şi legitimitatea morală. Sînt însă alţii care nu posedă pătimaşa sa iubire pentru omenire, care aderă la futurismul moral tocmai din pricina implicaţiilor sale, adică oportunişti dornici să fie în tabăra învingătorului. Futurismul moral este astăzi larg răspîndit. Baza lui mai profundă ne-oportunistă o constituie, probabil, convingerea că „pînă la urmă" binele va triumfa în mod necesar asupra răului. Futuriştii morali uită, însă, că noi nu vom apuca să fim martorii deznodămîntului „final" al evenimentelor pe care le trăim acum. „Istoria va fi judecătorul nostru!" Ce înseamnă asta? Că *succesul* va fi criteriul. Cultul succesului şi al puterii viitoare este standardul suprem al multora care n-ar admite niciodată că puterea actuală este întruchiparea dreptăţii. (Ei uită pur şi simplu că prezentul este viitorul trecutului.) Baza tuturor acestor credinţe este compromisul, realizat fără tragere de inimă, între un optimism şi un scepticism moral. Se pare că oamenilor le e greu să creadă în propria conştiinţă. După cum le e greu să reziste tentaţiei de a se situa în tabăra învingătoare.

Toate aceste remarci critice sînt compatibile cu supoziţia că sîntem în măsură să prevedem viitorul pentru următorii, să zicem, 500 de ani. Dacă însă dăm de o parte această supoziţie total nerealistă, teoria morală istoricistă îşi pierde orice plauzibilitate. Or, supoziţia trebuie, într-adevăr, înlăturată. Pentru că nu există o

sociologie profetică, aptă să ne ajute în alegerea unui sistem moral. Nu putem transfera asupra nimănui responsabilitatea pentru o atare alegere, nici măcar asupra „viitorului".

Teoria morală istoricistă a lui Marx nu este, de bună seamă, decît rezultatul concepţiei sale despre metoda ştiinţei sociale, a *determinismului* său *sociologic*, concepţie destul de la modă în zilele noastre. Toate opiniile noastre, ni se spune, inclusiv standardele noastre morale, depind de societate şi de starea ei istorică. Ele sînt produsele societăţii sau ale unei anumite situaţii de clasă. Educaţia este definită drept un proces special prin care comunitatea încearcă „să transmită" membrilor săi „cultura sa, inclusiv standardele conform cărora doreşte ca ei să trăiască"[11], şi se pune accentul pe „relativitatea teoriei şi practicii educaţionale la o ordine prevalentă". Şi despre ştiinţă se spune că depinde de categoria socială a cercetătorului etc.

O teorie de acest fel, care subliniază dependenţa sociologică a opiniilor noastre este uneori numită *sociologism*; cînd accentul este pus pe dependenţa istorică, ea este numită *istorism*. (Istorismul, fireşte, nu trebuie confundat cu istoricismul.) Atît sociologismul cît şi istorismul, în măsura în care susţin determinarea cunoaşterii ştiinţifice de către societate sau istorie, vor fi discutate în următoarele două capitole. Cît priveşte influenţa sociologismului asupra teoriei morale, putem adăuga aici cîteva remarci. Înainte însă de a intra în detalii, vreau să exprim cu claritate opinia mea despre teoriile hegelianizante. Eu cred că aceste teorii debitează banalităţi travestite în jargonul unei filozofii oraculare.

Să examinăm acest „sociologism" moral. Afirmaţia că omul şi ţelurile sale sînt, *într-un anumit sens*, un produs al societăţii, conţine o doză de adevăr. Dar este, de asemenea, adevărat că societatea e un produs al omului şi al ţelurilor sale şi că poate deveni într-o măsură din ce în ce mai mare produsul acestora. Întrebarea principală este: care din aceste două aspecte ale relaţiilor dintre indivizi şi societate este mai important? Pe care trebuie pus accentul?

Vom înţelege mai bine sociologismul dacă îl vom compara cu viziunea analoagă „naturalistă" după care omul şi scopurile sale sînt un produs al eredităţii şi al mediului. Trebuie să admitem că este şi în aceasta o doză bună de adevăr. Pe de altă parte însă, este cît se poate de cert că mediul în care trăieşte omul este într-o măsură crescîndă un produs al acestuia şi al scopurilor lui (într-o măsură limitată acelaşi lucru s-ar putea spune chiar şi despre ereditate). Din

nou trebuie să punem întrebarea: care dintre cele două aspecte este mai important, mai fertil? Răspunsul ar putea fi mai uşor de dat dacă punem întrebarea în următoarea formă mai practică. Noi, generaţia de acum, mentalităţile şi opiniile noastre sîntem în mare măsură produsul părinţilor noştri şi al modului în care ei ne-au crescut. Dar generaţia următoare va fi, într-o măsură similară, un produs al nostru, al acţiunilor noastre şi al modului în care o creştem. Care din cele două aspecte este mai important pentru noi astăzi?

Dacă examinăm în mod serios această întrebare, vom constata că fiind de importanţă decisivă faptul că mentalităţile şi opiniile noastre, deşi depind în mare măsură de modul în care am fost crescuţi, nu depind total de acesta. Dacă ar depinde total, dacă noi am fi incapabili de autocritică, incapabili de a învăţa din propriul nostru mod de a vedea lucrurile, din experienţa noastră, atunci, desigur, creşterea şi educaţia pe care ni le-a dat ultima generaţie ar determina modul nostru de a creşte şi educa pe cea următoare. Putem spune însă cu toată certitudinea că lucrurile nu stau aşa. Şi ca atare, ne putem concentra facultăţile critice asupra dificilei probleme de a creşte şi educa generaţia următoare într-un mod pe care îl considerăm mai bun decît cel în care am fost noi înşine crescuţi şi educaţi.

Situaţia pe care o supralicitează sociologismul poate fi tratată în mod analog. Că mentalităţile şi vederile noastre sînt, într-un fel, un produs al „societăţii" este un adevăr banal. Partea cea mai importantă a mediului nostru este cea socială; gîndirea, în speţă, depinde foarte mult de relaţiile sociale; limbajul, acest mediu al gîndirii, este un fenomen social. Pe de altă parte, este totuşi de necontestat că putem să examinăm ideile, să le criticăm, să le ameliorăm, şi, tot aşa, că putem să modificăm şi să ameliorăm mediul nostru fizic în conformitate cu ideile noastre schimbate, ameliorate. Acelaşi lucru este valabil şi pentru mediul nostru social.

Toate aceste consideraţii sînt absolut independente de problema metafizică a „liberului arbitru". Chiar şi indeterministul admite o anumită dependenţă de ereditate şi de influenţa mediului, în special a celui social. Pe de altă parte, deterministul nu poate să nu fie de acord că ideile şi acţiunile noastre nu sînt determinate integral şi exclusiv de ereditate, educaţie şi influenţele sociale. El este obligat să admită că există şi alţi factori, de exemplu experienţele mai „accidentale" acumulate de individ în cursul vieţii, şi că şi aceştia îşi

exercită influenţa lor. Determinismul, respectiv indeterminismul, cîtă vreme se menţin în sfera consideraţiilor metafizice, nu afectează problema noastră. Important este însă că ele pot să iasă din această sferă; şi că, de exemplu, determinismul metafizic poate să încurajeze determinismul sociologic sau „sociologismul". În această formă însă teoria respectivă poate fi confruntată cu experienţa. Iar experienţa arată că ea este în mod neîndoielnic falsă.

Beethoven — ca să luăm un exemplu din domeniul esteticii, care prezintă o anumită similitudine cu cel al eticii — este cu siguranţă, într-o anumită măsură, un *produs* al educaţiei şi tradiţiei muzicale, şi mulţi din cei preocupaţi de personalitatea lui vor fi impresionaţi de acest aspect al operei sale. Aspectul mai important este, totuşi, acela că Beethoven a fost şi *producător* de muzică şi implicit de tradiţie şi educaţie muzicală. Nu vreau să intru în dispută cu deterministul metafizician care ar susţine că fiecare notă scrisă de Beethoven a fost determinată de o anumită combinaţie de influenţe ereditare şi de mediu. O asemenea aserţiune este din punct de vedere empiric total nesemnificativă, deoarece nimeni nu va izbuti „să explice" efectiv în acest mod nici o singură notă din partiturile sale. Important e că toată lumea admite că operele lui Beethoven nu pot fi explicate nici prin lucrările muzicale ale predecesorilor săi, nici prin mediul social în care a trăit, nici prin surzenia lui, nici prin felurile de mîncare pe care i le gătea gazda lui; cu alte cuvinte, prin nici un ansamblu determinat de influenţe sau circumstanţe ambientale deschise investigaţiei empirice şi nici prin ceea ce am putea cunoaşte cu privire la ereditatea sa.

Nu neg că există anumite aspecte sociologice interesante ale creaţiei lui Beethoven. E un lucru bine ştiut, spre exemplu, că tranziţia de la orchestra simfonică de mici dimensiuni la marea orchestră simfonică se leagă, într-un anumit fel, de o evoluţie socio-politică. Orchestrele încetează de a mai fi un divertisment privat al principilor şi ajung să fie susţinute, cel puţin în parte, de către o clasă mijlocie al cărei interes pentru muzică creşte foarte mult. Sînt gata să dau cuvenita preţuire oricărei „explicaţii" sociologice de acest fel şi recunosc că asemenea aspecte merită a fi studiate ştiinţific. (În fond, eu însumi am încercat ceva similar, în cartea de faţă, cînd am vorbit de Platon.)

Care este, atunci, mai precis obiectul criticii mele? Este exagerarea şi generalizarea oricărui aspect de acest fel. Dacă „explicăm" în modul indicat adineauri orchestra simfonică beethoveniană,

explicăm foarte puţin. Dacă îl descriem pe Beethoven ca pe un reprezentant al burgheziei aflate în curs de emancipare, cu aceasta spunem foarte puţin, chiar dacă ceea ce spunem e adevărat. O asemenea funcţie s-ar putea combina, fără nici o îndoială, şi cu o creaţie muzicală proastă (cum o arată cazul lui Wagner). Nu putem încerca să explicăm geniul lui Beethoven în acest fel, şi nici în vreun altul.

Cred că şi ideile lui Marx însuşi ar putea servi drept infirmare empirică a determinismului sociologic. Căci dacă examinăm prin prisma acestei doctrine cele două teorii, activismul şi istoricismul, şi lupta dintre ele pentru supremaţie în sistemul lui Marx, va trebui să spunem că istoricismul ar fi fost o concepţie mai potrivită pentru un apologet conservator decît pentru un revoluţionar sau chiar pentru un reformator. Şi într-adevăr, istoricismul a fost folosit de Hegel în spirit conservator. Faptul că Marx nu numai că l-a preluat de la Hegel, dar l-a şi lăsat pînă la urmă să precumpănească asupra activismului său, poate astfel să arate că poziţia pe care un om o adoptă în lupta socială nu determină întotdeauna neapărat deciziile sale intelectuale. Acestea pot fi determinate, cum s-a întîmplat la Marx, nu atît de adevăratele interese ale clasei susţinute de el, cît de factori accidentali cum sînt influenţa unui predecesor, sau eventual lipsa de perspicacitate. În acest caz deci sociologismul ne poate fi de folos în înţelegerea lui Hegel, în timp ce exemplul lui Marx însuşi arată că interpretarea sociologistă este o generalizare nejustificată. Asemănător stau lucrurile şi cu subestimarea de către Marx a însemnătăţii propriilor sale idei morale; fiindcă nu poate încăpea îndoială că secretul influenţei sale religioase rezidă în atracţia morală pe care a exercitat-o, iar critica sa la adresa capitalismului a fost eficientă în principal ca o critică morală. Marx a arătat că un sistem social poate fi ca atare nedrept; că dacă sistemul este strîmb atunci virtutea indivizilor care profită de pe urma lui nu-i decît un simulacru de virtute, nu-i decît ipocrizie. Pentru că responsabilitatea noastră se extinde şi asupra sistemului, asupra instituţiilor a căror persistenţă o îngăduim.

Aceste radicalism moral al lui Marx ne dă explicaţia influenţei sale; ceea ce este în sine un lucru dătător de speranţă. Radicalismul acesta moral este încă viu. Nouă ne revine sarcina de a-l păstra viu, de a-l împiedica să urmeze drumul pe care îl va urma în mod inevitabil radicalismul său politic. Marxismul „ştiinţific" e mort. Sentimentul său de responsabilitate socială şi dragostea sa de libertate trebuie să supravieţuiască.

PRELUNGIRILE

> Raţionalitatea în sensul de raportare la un standard universal şi impersonal al adevărului, este de cea mai mare importanţă..., nu numai în epocile în care ea se impune cu uşurinţă, ci şi, ori poate mai ales, în vremurile mai puţin fericite în care este dispreţuită şi repudiată ca un vis deşert al celor cărora le lipseşte virilitatea de a ucide atunci cînd nu izbutesc să cadă la o înţelegere.
>
> BERTRAND RUSSELL

Capitolul 23
Sociologia cunoaşterii

Fără îndoială că filozofiile istoriciste ale lui Hegel şi Marx sînt produse caracteristice ale epocii lor — o epocă de schimbări sociale. Asemeni filozofiilor lui Heraclit şi Platon şi asemeni celor ale lui Comte şi Mill, Lamarck şi Darwin, ele sînt filozofii ale schimbării şi reprezintă mărturii ale impresiei covîrşitoare şi neîndoielnic întrucîtva înfricoşătoare produse de un mediu social în schimbare în spiritele celor care trăiau în acest mediu. Platon a reacţionat la această situaţie încercînd să oprească orice schimbare. Filozofii sociali moderni par să reacţioneze foarte diferit, întrucît ei acceptă schimbarea, ba chiar o salută; totuşi, această dragoste a lor pentru schimbare mi se pare uşor ambivalentă. Pentru că, deşi au abandonat orice speranţă de a opri schimbarea, ca istoricişti ei încearcă să o prezică şi, astfel, s-o aducă sub un control raţional; ceea ce, cu siguranţă, seamănă cu o încercare de a o îmblînzi. Se pare, astfel, că pentru un istoricist, schimbarea n-a încetat cu totul să inspire teamă.

În epoca noastră de schimbări şi mai rapide întîlnim chiar dorinţa nu numai de a prezice schimbarea, ci de a o ţine sub control

printr-o amplă planificare centralizată. Aceste viziuni holiste (pe care le-am criticat în cartea mea *Mizeria istoricismului*) reprezintă oarecum un compromis între teoria platoniciană şi cea marxistă. Dorinţa lui Platon de a opri schimbarea, combinată cu doctrina marxistă a inevitabilităţii schimbării, generează, ca pe un fel de „sinteză" hegeliană, cerinţa ca schimbarea, de vreme ce nu poate fi oprită cu totul, să fie cel puţin „planificată" şi să fie controlată de către stat, a cărui putere urmează a fi mult amplificată.

O astfel de atitudine pare a fi, la prima vedere, un gen de raţionalism; ea se leagă strîns de visul lui Marx privind „imperiul libertăţii", în care omul va fi pentru prima dată stăpînul propriului său destin. În fapt însă, ea se află în strînsă alianţă cu o doctrină hotărît opusă raţionalismului (şi în special ideii unităţii raţionale a omenirii; vezi capitolul 24), doctrină ce se potriveşte bine cu tendinţele iraţionaliste şi mistice din epoca noastră. Am în vedere doctrina marxistă conform căreia opiniile noastre, inclusiv cele morale şi ştiinţifice, sînt determinate de interesul de clasă şi, mai general, de situaţia socială şi istorică din epoca în care trăim. Sub numele de „sociologia cunoaşterii" sau de „sociologism", această doctrină a fost dezvoltată în vremea din urmă (îndeosebi de M. Scheler şi K. Mannheim[1]) ca o teorie privind determinarea socială a cunoaşterii ştiinţifice.

Sociologia cunoaşterii susţine că gîndirea ştiinţifică, şi în mod deosebit gîndirea din domeniile social şi politic, nu se desfăşoară în v[illegible]l, ci într-o atmosferă socialmente condiţionată. Ea este puternic influenţată de elemente inconştiente sau subconştiente. Aceste elemente rămîn ascunse ochiului scrutător al gînditorului deoarece ele formează, oarecum, însuşi locul în care el vieţuieşte, *habitatul său social*. Acest habitat social al gînditorului determină un întreg sistem de opinii şi teorii care lui îi apar neîndoielnic adevărate sau evidente. Acestea i se înfăţişează ca şi cum ar fi logic şi banal adevărate, aşa cum este, bunăoară, propoziţia „toate mesele sînt mese". Din acest motiv el nici nu este măcar conştient că a făcut vreo supoziţie. Dar faptul că face supoziţii iese în evidenţă dacă îl comparăm cu un gînditor ce trăieşte într-un habitat social mult diferit; căci şi acesta din urmă porneşte de la un sistem de supoziţii aparent necontroversabile, dar de la unul foarte diferit; uneori atît de diferit, încît între cele două sisteme s-ar putea să nu existe nici o punte de legătură şi nici o posibilitate de compromis. Fiecare din

aceste sisteme de supoziţii, socialmente determinate şi diferite între ele, este numit de sociologii cunoaşterii o *ideologie totală.*

Sociologia cunoaşterii poate fi considerată drept o versiune hegeliană a teoriei kantiene a cunoaşterii. Fiindcă se situează în prelungirea criticii kantiene a ceea ce am putea numi teoria „pasivistă" a cunoaşterii. Înţeleg prin aceasta din urmă teoria empiriştilor de pînă la Hume şi a lui Hume însuşi, teorie care susţine, în linii mari, că cunoştinţele pătrund în noi prin simţuri şi că erorile se datorează intervenţiei noastre în materialul oferit de simţuri sau asociaţiilor ce se formează înăuntrul lui; cea mai bună cale de evitare a erorilor este să rămîi totalmente pasiv şi receptiv. Împotriva acestei teorii receptaculare a cunoaşterii (pe care eu o numesc de obicei „teoria intelectului-receptacol"), Kant[2] a susţinut că cunoaşterea nu este o colecţie de cadouri primite prin simţuri şi depozitate în intelect ca într-un muzeu, ci este în foarte mare măsură rezultatul propriei noastre activităţi mentale; că dacă vrem să dobîndim cunoaştere, trebuie să ne angajăm noi înşine în modul cel mai activ în căutare, comparare, unificare, generalizare. Avem aici o teorie a cunoaşterii pe care o putem numi „activistă". În legătură cu ea, Kant a abandonat idealul de nesusţinut al unei ştiinţe libere de orice fel de presupoziţii. (În capitolul următor vom arăta că acest ideal este chiar contradictoriu.) El a arătat foarte clar că nu se poate să pornim de la nimic şi că obiectivul cunoaşterii nu-l putem aborda decît echipaţi cu un sistem de presupoziţii pe care le acceptăm fără să le fi testat prin metodele empirice ale ştiinţei; un asemenea sistem poate fi numit „aparat categorial"[3]. Kant era convins că putem descoperi acest aparat categorial unic şi neschimbător, ce reprezintă oarecum cadrul necesarmente invariabil al zestrei noastre intelectuale, adică „raţiunea" umană. Hegel a respins această parte a teoriei kantiene, dat fiind că, în opoziţie cu Kant, nu credea în unitatea omenirii. El susţinea că echipamentul intelectual al omului este în permanentă schimbare şi că face parte din moştenirea lui socială; în consecinţă, dezvoltarea raţiunii omului coincide în mod necesar cu dezvoltarea istorică a societăţii sale, adică a naţiunii căreia îi aparţine. Această teorie a lui Hegel, şi îndeosebi doctrina sa că orice cunoaştere şi orice adevăr sînt „relative" în sensul că sînt determinate de istorie, este uneori numită „istorism" (care, după cum am menţionat în capitolul precedent, înseamnă altceva decît „istoricism"). Sociologia cunoaşterii sau „sociologismul" este, evident, strîns înrudit sau

aproape identic cu ea, singura deosebire fiind aceea că primul, sub influenţa lui Marx, subliniază că dezvoltarea istorică nu produce un „spirit naţional“ uniform, cum susţinea Hegel, ci mai multe „ideologii totale“, uneori opuse, înăuntrul aceleiaşi naţiuni, în funcţie de clasa socială, pătura socială sau habitatul social al celor care le susţin.

Dar asemănarea cu Hegel nu se opreşte aici. Spuneam adineauri că potrivit sociologiei cunoaşterii, între ideologii total diferite nu este posibilă nici o punte intelectuală sau compromis intelectual. Acest scepticism radical nu se vrea însă, de fapt, atît de serios cum pare la prima vedere. Există o cale de a-l evita, şi ea este analoagă metodei lui Hegel de depăşire a conflictelor existente înaintea lui în istoria filozofiei. Hegel, un spirit planînd în echilibru deasupra vîrtejului filozofiilor dezbinate, le reducea pe acestea toate la simple componente ale sintezei supreme întruchipate de propriul său sistem. Într-un mod similar, sociologii cunoaşterii susţin că „inteligenţa echilibrată“ a unei intelectualităţi lax ancorate în tradiţiile sociale poate fi în stare să evite capcanele ideologiilor totale; că poate fi chiar capabilă să pătrundă cu privirea şi să demaşte diversele ideologii totale, cu motivele ascunse şi cu alte determinante care le inspiră. Sociologia cunoaşterii crede, aşadar, că inteligenţa echilibrată poate atinge gradul suprem de obiectivitate analizînd diversele ideologii ascunse şi modul lor de ancorare în subconştient. Drumul spre adevărata cunoaştere pare să constea în dezvăluirea presupoziţiilor inconştiente, într-un fel de psihoterapie sau, dacă mă pot exprima aşa, *socioterapie*. Numai cine a fost socioanalizat sau s-a socioanalizat el însuşi, izbutind să se elibereze de complexul său social, adică de ideologia sa socială, poate accede la sinteza supremă a cunoaşterii obiective.

Vorbind, într-unul din capitolele anterioare, de „marxismul vulgar“, am menţionat o tendinţă ce poate fi observată la un grup de filozofii moderne — tendinţa de dezvăluire a motivelor ascunse ce stau în spatele acţiunilor noastre. Sociologia cunoaşterii aparţine acestui grup, împreună cu psihanaliza şi cu anumite filozofii ce denunţă „lipsa de sens“ a tezelor susţinute de oponenţii lor[4]. Popularitatea acestor concepţii se datoreşte, cred, uşurinţei cu care pot fi aplicate şi satisfacţiei pe care o procură celor ce străbat cu privirea prin lucruri şi prin absurdităţile celor neluminaţi. O atare plăcere ar fi anodină, dacă toate aceste idei n-ar fi de natură să distrugă baza intelectuală a oricărei discuţii, instaurînd ceea ce eu am numit odată

un „dogmatism consolidat" (fenomen foarte asemănător unei „ideologii totale"). Hegelianismul realizează acest lucru prin aceea că declară contradicţiile admisibile şi chiar fertile. Însă, dacă contradicţiile nu trebuie evitate, atunci devin imposibile orice critică şi orice discuţie, deoarece critica constă întotdeauna în evidenţierea unor contradicţii, fie înăuntrul teoriei supuse criticii, fie între ea şi anumite fapte de experienţă. Cu psihanaliza situaţia e similară: psihanalistul poate oricînd să eschiveze orice obiecţie, arătînd că ea se datorează unor refulări ale criticului. Cît despre filozofii semnificaţiei, ei se pot mulţumi să arate că ceea ce susţin oponenţii lor este lipsit de sens, şi această afirmaţie a lor va fi întotdeauna adevărată, dat fiind că „lipsa de sens" poate fi definită în aşa fel, încît orice discuţie despre ea să fie prin definiţie lipsită de sens[6]. Într-un mod asemănător marxiştii obişnuiesc să explice dezacordul unui oponent prin poziţia lui de clasă, iar sociologii cunoaşterii, prin ideologia lui totală. Asemenea metode sînt lesne de mînuit şi totodată constituie un bun divertisment pentru cei ce le practică. Este însă clar că ele distrug baza oricărei discuţii raţionale şi în cele din urmă duc în mod inevitabil la antiraţionalism şi misticism.

În ciuda acestor pericole, nu văd de ce mi-aş răpi cu totul plăcerea de a mînui şi eu puţin respectivele metode. Căci întocmai cum psihanaliza se aplică cel mai bine tocmai psihanaliştilor[7], socioanaliştii se oferă aproape irezistibil ca un material propice pentru aplicarea propriilor lor metode. Căci caracterizarea dată de ei unei intelectualităţi doar lax ancorate în tradiţie nu se potriveşte oare de minune propriului lor grup social? Şi nu este oare la fel de clar că, presupunînd corectă teoria ideologiilor totale, orice asemenea ideologie ar cuprinde ca pe o parte a sa credinţa că propriul ei grup social nu suferă de nici o deformare şi că de fapt el reprezintă acel corp de aleşi care este singurul capabil de obiectivitate? Şi atunci, nu este oare de aşteptat — tot în ipoteza că teoria respectivă este adevărată — ca cei ce o împărtăşesc să se autoamăgească în mod inconştient introducînd în teorie un amendament menit să întemeieze obiectivitatea propriilor lor vederi? Mai putem, în acest caz, să luăm în serios pretenţia lor de a fi ajuns, prin autoanaliză sociologică, la un grad mai înalt de obiectivitate? Şi pretenţia lor că socioanaliza poate realiza eliberarea de tiparele unei ideologii totale? Am putea chiar întreba dacă teoria în întregul ei nu este cumva doar expresia interesului de clasă al

acestui grup particular; al unei intelectualităţi lax ancorate în tradiţie, deşi destul de ferm pentru a vorbi hegeliana ca pe limba lor maternă.

Cît de puţin au izbutit sociologii cunoaşterii cu socioterapia lor, adică cu eradicarea propriei lor ideologii totale, va reieşi cu deosebită claritate dacă vom examina relaţia dintre ei şi Hegel. Pentru că aceşti oameni nu-şi dau defel seama că nu fac decît să-l repete pe acest filozof; dimpotrivă, ei îşi închipuie nu numai că l-au depăşit, dar şi că au izbutit să-l radiografieze, să-l socioanalizeze; şi că acum pot să-l privească nu dinăuntrul unui habitat social, ci cu obiectivitate, de la o înălţime superioară. Acest eşec palpabil al autoanalizei lor este destul de grăitor.

Dar, lăsînd gluma la o parte, rămîn de făcut obiecţii mai serioase. Sociologia cunoaşterii este nu numai autodistructivă şi nu este numai un foarte generos obiect de socioanaliză, ci vădeşte şi o uluitoare incapacitate de a înţelege tocmai principalul ei obiect, *aspectele sociale ale cunoaşterii* sau, mai corect spus, ale metodei ştiinţifice. Ea priveşte ştiinţa sau cunoaşterea ca pe un proces ce are loc în mintea sau „conştiinţa" omului de ştiinţă individual, sau eventual ca produsul unui asemenea proces. Dintr-o asemenea perspectivă, ceea ce numim obiectivitate ştiinţifică devine, într-adevăr, ceva cu totul de neînţeles sau chiar imposibil; şi aceasta nu doar în ştiinţele sociale sau politice, unde interesele de clasă şi alte motive ascunse pot să joace un rol, ci în aceeaşi măsură şi în ştiinţele naturii. Oricine este cît de cît informat în ce priveşte istoria ştiinţelor naturii ştie cu cîtă îndîrjire s-au purtat aici numeroase dispute. Nici un fel de părtinire politică nu poate influenţa mai puternic teoriile politice decît părtinirea de care au dat dovadă unii reprezentanţi ai ştiinţelor naturii în favoarea progeniturii lor intelectuale. Dacă obiectivitatea ştiinţifică s-ar întemeia, cum presupune în mod naiv teoria sociologică a cunoaşterii, pe imparţialitatea şi obiectivitatea omului de ştiinţă individual, ar trebui să ne luăm gîndul de la ea. Într-adevăr, trebuie să fim, într-un fel, mai sceptici chiar decît este sociologia cunoaşterii; căci în mod neîndoielnic fiecare din noi stă sub apăsarea propriului sistem de prejudecăţi (sau al propriei „ideologii totale", dacă preferaţi acest termen): fiecare din noi consideră numeroase lucruri drept evidente, le acceptă în mod necritic, ba chiar cu convingerea naivă şi suficientă că în privinţa lor critica e total superfluă; nici oamenii de ştiinţă nu fac excepţie de la această

regulă, chiar dacă, eventual, s-au descotorosit în mod superficial de unele din prejudecăţile pe care le-au avut în domeniul lor particular. Ei însă nu s-au eliberat de aceste prejudecăţi prin socioanaliză sau prin vreo altă metodă similară; n-au făcut-o încercînd să se ridice pe un plan mai înalt, de pe care să poată înţelege, socioanaliza şi elimina aberaţiile lor ideologice. Pentru că nu prin dobîndirea unui spirit mai „obiectiv" pot să atingă ceea ce numim „obiectivitate ştiinţifică". Nu! Ceea ce desemnăm în mod obişnuit prin acest termen se sprijină pe cu totul alte temeiuri[8]. Este o chestiune de metodă ştiinţifică. Şi, în mod destul de ironic, obiectivitatea este strîns legată de *aspectul social al metodei ştiinţifice*, de faptul că ştiinţa şi obiectivitatea ştiinţifică nu rezultă (şi nu pot să rezulte) din străduinţele unui om individual de a fi „obiectiv", ci doar din *cooperarea amical-ostilă a numeroşi oameni de ştiinţă.* Despre obiectivitatea ştiinţifică se poate spune că nu este altceva decît intersubiectivitatea metodei ştiinţifice. Acest aspect social al ştiinţei este însă aproape cu totul neglijat de cei ce-şi zic sociologi ai cunoaşterii.

Două aspecte ale metodei ştiinţelor naturii prezintă importanţă în acest context. Împreună ele formează ceea ce am putea numi „caracterul public al metodei ştiinţifice". În primul rînd este ceva ce aproximează *libertatea criticii.* Un om de ştiinţă poate să avanseze teoria sa pe deplin convins că este inatacabilă. Aceasta nu-i va impresiona însă pe colegii şi pe competitorii săi din domeniu; mai degrabă va fi o sfidare pentru ei, care ştiu că atitudinea ştiinţifică înseamnă critică neîngrădită şi nici măcar autorităţile nu pot să-i reţină prea mult de la aceasta. În al doilea rînd, oamenii de ştiinţă se străduiesc să elimine neînţelegerile de natură verbală dintre ei. (Aş reaminti cititorului că eu vorbesc despre ştiinţele naturii, dar ceea ce spun s-ar putea extinde şi asupra unei părţi din ştiinţa economică modernă.) Ei caută cu toată seriozitatea să vorbească una şi aceeaşi limbă, chiar dacă folosesc limbi materne diferite. În ştiinţele naturii această condiţie se realizează prin recunoaşterea experienţei drept arbitru imparţial în controversele dintre specialişti. Vorbind de „experienţă", am în vedere experienţa cu caracter „public", cum sînt observaţiile şi experimentele, prin contrast cu ceea ce se cheamă experienţă estetică sau religioasă, care are un caracter mai „personal"; o experienţă este „publică" dacă poate fi repetată de oricine îşi dă osteneala necesară pentru aceasta. Pentru a evita neînţelegerile pur verbale, oamenii de ştiinţă

caută să-şi exprime teoriile într-o formă ce permite ca acestea să fie testate, adică infirmate (sau, dimpotrivă, coroborate) de o asemenea experienţă.

În aceasta rezidă obiectivitatea ştiinţifică. Oricine a învăţat tehnica de înţelegere şi de testare a teoriilor ştiinţifice poate să repete experimentul şi să judece singur. În pofida acestui fapt, se vor găsi totdeauna unii care ajung la judecăţi ce sînt părtinitoare sau chiar excentrice. Astfel de cazuri nu pot fi împiedicate să apară şi ele nu perturbă grav funcţionarea diverselor *instituţii sociale* care au fost concepute în vederea promovării obiectivităţii şi criticii ştiinţifice; de exemplu, a laboratoarelor, a periodicelor ştiinţifice, a congreselor. Acest aspect al metodei ştiinţifice arată ce se poate realiza prin intermediul unor instituţii create spre a face posibil controlul public şi prin intermediul exprimării deschise a opiniei publice, chiar cînd aceasta este limitată la un cerc de specialişti. Numai puterea politică, atunci cînd este folosită pentru înăbuşirea criticii sau cînd nu acordă protecţie acesteia, poate deregla funcţionarea acestor instituţii, de care depinde în cele din urmă întreg progresul ştiinţific, tehnologic şi politic.

Pentru o şi mai bună elucidare a acestui aspect, din păcate încă neglijat, al metodei ştiinţifice, vom zăbovi puţin asupra ideii că este recomandabil ca ştiinţa să fie caracterizată prin metodele şi nu prin rezultatele ei.

Să presupunem mai întîi că un iluminat redactează o carte în vis sau eventual prin scriere automată. Să mai presupunem, apoi, că după mai mulţi ani, ca rezultat al unor descoperiri ştiinţifice noi şi revoluţionare, un mare savant (care n-a văzut niciodată cartea iluminatului) scrie una exact la fel. Sau, modificînd puţin formularea, să presupunem că vizionarul a „văzut“ o carte ştiinţifică într-un moment cînd o asemenea carte nu putea fi scrisă de un om de ştiinţă din pricină că multe descoperiri relevante nu fuseseră încă făcute pînă la acea dată. Întreb acum: este recomandabil să spunem că vizionarul a produs o carte ştiinţifică? Putem presupune că dacă ar fi fost supusă la vremea respectivă judecăţii unor oameni de ştiinţă competenţi, aceştia ar fi caracterizat-o ca fiind în parte neinteligibilă şi în parte fantezistă; va trebui deci să spunem despre cartea iluminatului că la data cînd a fost scrisă nu era o lucrare ştiinţifică, întrucît nu era rezultatul metodei ştiinţifice. Despre un asemenea rezultat, care, deşi concordant cu anumite rezultate ştiinţifice, nu este produsul metodei ştiinţifice, voi spune că ţine de „ştiinţa revelată“.

Pentru a aplica aceste consideraţii la problema caracterului public al metodei ştiinţifice, să presupunem că Robinson Crusoe a reuşit să construiască pe insula sa laboratoare de fizică şi de chimie, observatoare astronomice etc. şi să scrie un mare număr de studii ştiinţifice sprijinite temeinic pe observaţie şi experiment. Să presupunem chiar că a dispus de un timp nelimitat şi că a izbutit să elaboreze şi să formuleze sisteme ştiinţifice ce coincid perfect cu rezultatele acceptate în prezent de oamenii noştri de ştiinţă. Referitor la caracterul acestei ştiinţe crusoniene, unii oameni vor fi înclinaţi, la prima vedere, să spună că este ştiinţă reală şi nu „ştiinţă revelată". Şi fără îndoială că ea seamănă mult mai îndeaproape cu ştiinţa decît cartea ştiinţifică revelată a vizionarului, pentru că Robinson Crusoe a aplicat multe elemente ce ţin de metoda ştiinţifică. Şi cu toate acestea, eu susţin că această ştiinţă crusoniană este de tipul celei „revelate": că din ea lipseşte un element al metodei ştiinţifice, iar faptul că Robinson Crusoe a ajuns la rezultatele noastre este aproape la fel de accidental şi de miraculos cum ar fi fost şi în cazul vizionarului. Pentru că n-a fost nimeni în afară de el ca să-i pună la încercare rezultatele; nimeni în afară de el ca să îndrepte acele prejudecăţi care sînt consecinţa inevitabilă a istoriei sale mentale specifice; nimeni care să-l ajute să scape de acea stranie orbire faţă de posibilităţile inerente ale propriilor noastre rezultate, orbire datorată faptului că cea mai mare parte din ele au fost obţinute prin abordări comparativ irelevante. Cît despre studiile sale ştiinţifice, numai încercînd să explice munca sa *cuiva care nu a făcut-o* ar putea el să dobîndească acea disciplină a comunicării clare şi argumentate care este şi ea parte integrantă a metodei ştiinţifice. Există un aspect — relativ neimportant — sub care caracterul „revelat" al ştiinţei crusoniene este deosebit de evident: am în vedere descoperirea de către Crusoe a propriei sale „ecuaţii personale" (căci trebuie să presupunem că el a făcut această descoperire), a timpului de reacţie personal caracteristic ce afectează observaţiile sale astronomice. Este, desigur, posibil ca el să fi descoperit, să zicem, variaţii în timpul său de reacţie şi că a ajuns, astfel, să-l ia în calcul. Dacă vom compara însă acest mod de descoperire a timpului de reacţie cu modul în care acesta a fost descoperit în ştiinţa „publică" — şi anume prin nepotrivirile dintre rezultatele diferiţilor observatori — atunci caracterul „revelat" al ştiinţei lui Robinson Crusoe devine evident.

Rezumînd aceste consideraţii, putem spune că ceea ce numim „obiectivitate ştiinţifică“ nu este un produs al imparţialităţii omului de ştiinţă individual, ci un produs al caracterului social sau public al metodei ştiinţifice; iar imparţialitatea omului de ştiinţă individual, atîta cîtă există, nu este sursa, ci rezultatul acestei obiectivităţi, organizate social sau instituţional, a ştiinţei.

Kantienii şi hegelienii greşesc deopotrivă[9] considerînd că presupoziţiile noastre (pentru că sînt, în mod neîndoielnic, instrumente indispensabile de care ne servim în „construirea“ experienţelor) nu pot fi schimbate printr-o decizie a noastră şi nici infirmate de experienţă; că stau mai presus de metodele ştiinţifice de testare a teoriilor, întrucît constituie presupoziţiile de bază ale oricărei gîndiri. Dar aceasta este o exagerare, provenită dintr-o greşită înţelegere a relaţiilor dintre teorie şi experienţă în ştiinţă. Una din cele mai mari cuceriri ale epocii noastre a fost obţinută atunci cînd Einstein a arătat că, în lumina experienţei, putem pune sub semnul întrebării şi putem revizui chiar şi presupoziţiile noastre privitoare la spaţiu şi la timp, idei socotite pînă atunci a constitui presupoziţii necesare ale oricărei ştiinţe şi ca aparţinînd „aparatului categorial“ al acesteia. Vedem astfel că, în lumina metodei ştiinţifice, atacul sceptic asupra ştiinţei lansat de sociologia cunoaşterii eşuează. Metoda empirică se dovedeşte pe deplin capabilă să-şi poarte singură de grijă.

Ea nu realizează însă acest lucru prin eradicarea o dată pentru totdeauna a tuturor prejudecăţilor; acestea nu pot fi eliminate decît una cîte una. Exemplul clasic pentru ilustrarea acestei idei ni-l oferă din nou descoperirea de către Einstein a prejudecăţilor noastre referitoare la timp. Einstein nu şi-a propus anume să denunţe nişte prejudecăţi; şi nici măcar să critice concepţiile noastre despre spaţiu şi timp. Problema sa a fost o problemă concretă de fizică, reelaborarea unei teorii ce se prăbuşise din pricina diferitelor experimente care în lumina acestei teorii păreau a se contrazice între ele. Einstein împreună cu majoritatea fizicienilor a înţeles că aceasta însemna că teoria este falsă. Şi a descoperit că dacă modificăm în ea un element ce pînă atunci fusese socotit de toată lumea evident şi din acest motiv rămăsese neremarcat, dificultatea putea fi înlăturată. Cu alte cuvinte, el n-a făcut decît să aplice metodele criticii ştiinţifice şi ale inventării şi eliminării teoriilor, ale încercării şi erorii. Această metodă nu

duce însă la abandonarea tuturor prejudecăţilor; dimpotrivă, faptul că am avut o prejudecată îl putem descoperi numai după ce ne-am eliberat de ea.

Trebuie însă neîndoielnic admis că, în fiecare moment dat, teoriile noastre ştiinţifice vor depinde nu numai de experimentele etc. făcute pînă în acel moment, ci şi de anumite prejudecăţi considerate lucruri de la sine înţelese şi din acest motiv neconştientizate (deşi aplicarea anumitor metode logice ne poate ajuta să le detectăm). Oricum, putem spune în privinţa acestei cruste că ştiinţa este capabilă să înveţe şi să lepede bucăţi din ea. Procesul poate să rămînă veşnic neîncheiat, dar nu există nici o barieră fixă în faţa căreia să trebuiască să se oprească. Orice presupoziţie poate fi, în principiu, criticată. Iar obiectivitatea ştiinţifică rezidă în faptul că oricine e liber să critice.

Rezultatele ştiinţifice sînt „relative" (dacă e să folosim, în genere, acest termen) numai în sensul că sînt rezultate ale unui anumit stadiu al dezvoltării ştiinţifice, susceptibile de a fi depăşite în cursul progresului ştiinţific. Aceasta nu înseamnă însă că *adevărul* e „relativ". Dacă o aserţiune e adevărată, ea este adevărată pentru totdeauna.[10] Ci înseamnă doar că majoritatea rezultatelor ştiinţifice au caracter de ipoteze, adică de enunţuri pentru care probele sînt neconcludente şi care, de aceea, sînt oricînd susceptibile de revizuire. Aceste consideraţii (pe care le-am dezvoltat mai pe larg în altă parte[11]), deşi nu sînt necesare pentru o critică a sociologilor, ar putea fi eventual de folos pentru o mai bună înţelegere a teoriilor lor. Şi — pentru a reveni la miezul criticii mele — ele aruncă oarecare lumină asupra rolului important pe care cooperarea, intersubiectivitatea şi caracterul public al metodei îl joacă în critica ştiinţifică şi în progresul ştiinţei.

E adevărat că ştiinţele sociale n-au realizat încă pe deplin acest caracter public al metodei. Faptul se datorează în parte influenţei intelectuale nocive a lui Aristotel şi Hegel, iar în parte, probabil, neutilizării instrumentelor sociale ale obiectivităţii ştiinţifice. Astfel, ele sînt în fapt „ideologii totale" sau, pentru a exprima altfel aceeaşi idee, unii repezentanţi ai ştiinţelor sociale nu sînt capabili, nici măcar dornici, să vorbească o limbă comună. Motivul nu este însă interesul de clasă, iar remediul nu-l constituie vreo sinteză dialectică hegeliană şi nici autoanaliza. Singura cale deschisă ştiinţelor sociale este să dea uitării toate duelurile verbale şi să se aplece asupra

problemelor practice ale epocii noastre cu ajutorul metodelor teoretice care sînt funciarmente aceleaşi în *toate* ştiinţele. Am în vedere metodele încercării şi erorii, ale inventării de ipoteze ce pot fi practic testate şi ale supunerii lor la teste practice. *Este nevoie de o tehnologie socială ale cărei rezultate să poată fi testate prin inginerie socială graduală.*

Tratamentul sugerat aici pentru ştiinţele sociale este diametral opus celui sugerat de sociologia cunoaşterii. Sociologismul crede că dificultăţile metodologice ale acestor ştiinţe nu se datorează caracterului lor nepractic, ci mai degrabă faptului că în domeniul cunoaşterii sociale şi politice există o prea strînsă împletire între problemele practice şi cele teoretice. Astfel, într-o lucrare de referinţă consacrată sociologiei cunoaşterii[12] putem citi următoarele: „Specificitatea cunoaşterii politice, ca opusă cunoaşterii «exacte», rezidă în faptul că în cea dintîi cunoaşterea şi voinţa, sau elementul raţional şi sfera iraţională se împletesc în mod esenţial şi inseparabil." La aceasta putem să replicăm că, într-un anumit sens, „cunoaşterea" şi „voinţa" sînt întotdeauna inseparabile; şi că faptul acesta nu duce neapărat la încurcături periculoase. Nici un om de ştiinţă nu poate să cunoască fără a depune un efort, fără a manifesta un interes; iar efortul său cuprinde de obicei şi o anumită doză de interes egoist. Inginerul studiază lucrurile în principal dintr-un punct de vedere practic. La fel şi fermierul. Practica nu este duşmanul cunoaşterii teoretice, ci stimulentul ei cel mai preţios. Deşi o anumită detaşare poate fi prezentă la omul de ştiinţă, sînt multe exemple ce arată că un asemenea dezinteres nu este totdeauna important pentru omul de ştiinţă. *Este* însă important ca el să păstreze contactul cu realitatea, cu practica, pentru că cei care pierd acest contact vor plăti prin degenerare în scolastică. Nu încercarea de a separa cunoaşterea de „voinţă", ci aplicarea practică a cunoştinţelor noastre este deci mijlocul prin care putem elimina iraţionalismul din ştiinţa socială.

Prin opoziţie cu acest punct de vedere, sociologia cunoaşterii speră să reformeze ştiinţele sociale făcîndu-i pe reprezentanţii acestora să conştientizeze forţele sociale şi ideologiile de care sînt asaltaţi. Principala dificultate în legătură cu prejudecăţile rezidă însă în faptul că nu există o asemenea cale directă de a ne elibera de ele. Într-adevăr, cum putem să ne dăm seama că am făcut un progres în încercarea de a ne elibera de prejudecăţi? Nu ne arată oare

experienţa, la fiecare pas, că aceia care sînt cei mai convinşi că s-au eliberat de prejudecăţile lor sînt de fapt cei mai înrobiţi prejudecăţilor? Este total greşită ideea că vreun studiu sociologic, psihologic, antropologic sau de orice altă natură al prejudecăţilor ne poate ajuta să scăpăm de ele; pentru că mulţi dintre cei ce se îndeletnicesc cu astfel de studii sînt plini de prejudecăţi; iar autoanaliza nu numai că nu ne ajută să depăşim determinarea subconştientă a ideilor noastre, ci de multe ori se soldează cu o autoamăgire şi mai subtilă. Astfel, în aceeaşi lucrare de sociologie a cunoaşterii[13] putem citi următoarele referiri la propriile ei activităţi: „Există o tendinţă crescîndă de a conştientiza factorii de care am fost pînă acum dominaţi în mod inconştient... Cei care se tem că o cunoaştere mai profundă a factorilor determinanţi ar putea să ne paralizeze deciziile şi să ne primejduiască «libertatea» ar trebui să fie liniştiţi. Căci numai acela este cu adevărat determinat care nu cunoaşte cei mai esenţiali factori determinanţi, ci acţionează în chip imediat sub presiunea unor determinante ce-i sînt necunoscute." Aici avem, evident, o simplă reluare a unei idei favorite a lui Hegel, pe care Engels a repetat-o cu naivitate atunci cînd a scris[14]: „Libertatea este cunoaşterea necesităţii." Idee ce reprezintă o prejudecată reacţionară. Oare cei ce acţionează sub presiunea unor determinante bine cunoscute, cum este, bunăoară, o tiranie politică, ajung să fie liberi prin cunoaşterea lor? Numai Hegel putea să îndruge asemenea poveşti. Dar faptul că sociologia cunoaşterii păstrează această prejudecată particulară arată destul de clar că nu este posibilă nici o procedură expeditivă prin care să ne eliberăm de ideologiile noastre. (Cine se contaminează de hegelianism, hegelian rămîne.) Autoanaliza nu se poate substitui acelor acţiuni practice care sînt necesare pentru statornicirea instituţiilor democratice, fără de care nu pot fi garantate libertatea gîndirii critice şi progresul ştiinţei.

Capitolul 24

Filozofia oraculară şi revolta împotriva raţiunii

Marx a fost un raţionalist. Ca şi Socrate sau Kant, el a crezut în raţiunea umană ca fiind baza unităţii omenirii. Însă doctrina sa după care opiniile noastre sînt determinate de interesul de clasă a grăbit declinul acestei credinţe. Asemeni doctrinei lui Hegel că ideile noastre sînt determinate de interesele şi tradiţiile naţionale, doctrina lui Marx era de natură să submineze credinţa raţionalistă în raţiune. Ameninţată, astfel, atît de la dreapta cît şi de la stînga, o atitudine raţionalistă faţă de problemele sociale şi economice putea cu greu să mai reziste atunci cînd profeţia istoricistă şi iraţionalismul oracular au declanşat un atac frontal împotriva ei. Iată de ce conflictul dintre raţionalism şi iraţionalism a devenit cea mai importantă dispută intelectuală şi poate chiar morală a epocii noastre.

I

Dat fiind înţelesul vag al termenilor „raţiune“ şi „raţionalism“, se impune să explicăm în linii mari cum sînt utilizaţi ei aici. În primul rînd, sînt folosiţi într-un sens larg[1], astfel încît să acopere nu numai activitatea noastră intelectuală, ci şi observaţia şi experimentul. Această remarcă trebuie reţinută, dat fiind că despre raţiune şi raţionalism se vorbeşte adesea într-un sens diferit şi mai restrîns, ca opuse nu iraţionalismului, ci empirismului. În această accepţiune, „raţionalism“ înseamnă preamărirea inteligenţei în detrimentul observaţei şi experimentului, şi în locul lui s-ar potrivi mai bine termenul „intelectualism“. Eu însă, cînd vorbesc aici de „raţionalism“, folosesc întotdeauna acest cuvînt într-un sens ce include deopotrivă „empirismul“ şi „intelectualismul“; întocmai cum o

ştiinţă face uz atît de experimente, cît şi de gîndire. În al doilea rînd, folosesc cuvîntul „raţionalism" pentru a desemna, cu aproximaţie, atitudinea celor ce caută să rezolve cît mai multe probleme cu putinţă prin apel la raţiune, adică la gîndirea clară şi la experienţă, şi nu prin apel la emoţii şi pasiuni. Această explicaţie nu este, fireşte, întru totul satisfăcătoare, deoarece toţi termenii de felul „raţiune" sau „pasiune" sînt vagi; noi nu posedăm „raţiunea" sau „pasiunile" în sensul în care posedăm anumite organe fizice, de exemplu creierul sau inima, sau în sensul în care posedăm anumite „facultăţi", de exemplu capacitatea de a vorbi sau de a scrîşni din dinţi. Şi atunci, pentru a fi ceva mai precişi, poate că e mai bine să explicăm raţionalismul cu referire la atitudini practice sau comportament. Am putea spune atunci că raţionalismul este atitudinea omului care e dispus să-şi plece urechea la argumente critice şi să înveţe din experienţă. Este, în esenţă, atitudinea celui ce admite că „*Se prea poate ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate, iar făcînd un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr*". Este atitudinea de a nu abandona facil speranţa că prin mijloace cum sînt raţionamentul şi observaţia scrupuloasă oamenii pot să ajungă la un fel de acord în multe probleme importante; şi că, chiar şi atunci cînd cerinţele şi interesele lor sînt divergente, este adesea posibil să se argumenteze cu privire la diferitele cerinţe şi propuneri şi să se ajungă — eventual prin arbitraj — la un compromis care, graţie echităţii sale, să fie acceptabil pentru cei mai mulţi, dacă nu pentru toţi. Pe scurt, atitudinea raţionalistă sau, cum aş putea, eventual, s-o mai numesc, „atitudinea omului rezonabil", este foarte asemănătoare atitudinii ştiinţifice, credinţei că în căutarea adevărului avem nevoie de cooperare şi că, folosind raţionamentul, putem cu timpul să ajungem la ceva asemănător obiectivităţii.

Este de oarecare interes să analizăm mai pe larg asemănarea menţionată dintre această atitudine a omului rezonabil şi atitudinea ştiinţei. În capitolul precedent am încercat să explic aspectul social al metodei ştiinţifice cu ajutorul ficţiunii unui Robinson Crusoe preocupat de ştiinţă. O consideraţie perfect analoagă poată să pună în evidenţă caracterul social al raţionalităţii ca deosebit de înzestrarea intelectuală, de isteţime. Se poate spune că raţiunea, asemeni limbajului, este un produs al vieţii sociale. Un Robinson Crusoe (părăsit in copilărie pe o insulă izolată de lume) ar putea fi îndeajuns de isteţ pentru a se descurca în multe situaţii dificile; el însă nu ar-

inventa nici limbajul, nici arta argumentării. După cum se ştie, discutăm adesea cu noi înşine; ne-am obişnuit însă să facem acest lucru numai pentru că am învăţat să discutăm cu alţii şi fiindcă în felul acesta ne-am putut da seama că ceea ce contează este raţionamentul, şi nu persoana care raţionează. (Această din urmă consideraţie nu poate, fireşte, să aplece cîntarul într-o parte cînd ne argumentăm ceva nouă înşine.) Putem spune, aşadar, că raţiunea noastră, întocmai ca şi limbajul, le datorăm relaţiilor cu alţii.

Faptul că atitudinea raţionalistă ia în considerare argumentele şi nu persoana celui ce argumenetează este de foarte mare importanţă. El ne conduce la concepţia că trebuie să recunoaştem în fiecare om cu care comunicăm o sursă potenţială de argumente şi de informaţie rezonabilă; şi statorniceşte, astfel, ceea ce am putea numi „unitatea raţională a omenirii".

Analiza „raţiunii" făcută de noi s-ar putea spune că seamănă întrucîtva cu cea a lui Hegel şi a hegelienilor, care consideră raţiunea drept un produs social, ba chiar drept un fel de departament al sufletului sau spiritului societăţii (de exemplu, al naţiunii sau al clasei) şi care, sub influenţa lui Burke, subliniază cît sîntem de îndatoraţi moştenirii noastre sociale şi că depindem aproape total de aceasta. O oarecare asemănare există, într-adevăr. Dar există şi foarte mari deosebiri. Hegel şi hegelienii sînt colectivişti. Ei susţin că, întrucît datorăm raţiunea noastră „societăţii" — sau unei anumite societăţi, cum este o naţiune —, „societatea" este totul, iar individul nimic; sau că valoarea individului, atîta cîtă e, derivă de la colectivitate, care este purtătorul real al tuturor valorilor. Dimpotrivă, poziţia expusă aici nu ia ca premisă existenţa unor colectivităţi; cînd spun, de exemplu, că datorăm raţiunea noastră „societăţii", am totdeauna în vedere că o datorăm anumitor indivizi concreţi — deşi s-ar putea să fie vorba de un număr considerabil de indivizi anonimi — şi comerţului nostru intelectual cu ei. Vorbind, aşadar, de o teorie „socială" a raţiunii (sau a metodei ştiinţifice), vreau să spun, mai precis, că teoria are un caracter *inter-personal* şi nicidecum că are un caracter colectivist. Neîndoielnic că datorăm mult tradiţiei şi că tradiţia este foarte importantă, dar termenul „tradiţie" se cere şi el analizat în relaţii personale concrete[2]. Iar dacă facem aşa, ne putem debarasa de acea atitudine care priveşte orice tradiţie ca pe ceva sacrosanct sau valoros în sine, înlocuind-o printr-o atitudine ce consideră tradiţiile ca fiind, după caz, valoroase sau dăunătoaree, în

funcţie de influenţa ce o exercită asupra indivizilor. Putem înţelege astfel că fiecare dintre noi (prin exemplu şi prin critică) poate să contribuie la dezvoltarea sau la suprimarea unor atare tradiţii.

Poziţia adoptată aici diferă foarte mult de viziunea populară, originar platoniciană asupra raţiunii ca un fel de „facultate" care la diferiţi oameni poate fi prezentă şi dezvoltată în grade foarte diferite. Înzestrarea intelectuală poate, într-adevăr, să difere astfel de la un om la altul şi poate contribui ca individul mai înzestrat să fie un om mai rezonabil; dar lucrurile nu se petrec cu necesitate aşa. Se întîmplă şi ca un om dotat din punct de vedere intelectual să fie foarte nerezonabil, şi aceasta pentru că rămîne ataşat anumitor prejudecăţi şi nu aşteaptă să audă nimic valoros de la alţii. Potrivit punctului nostru de vedere însă, nu numai că datorăm altora raţiunea noastră, dar niciodată nu-i putem depăşi în raţionalitate pe alţii într-un mod care să statueze o pretenţie de autoritate; autoritarismul şi raţionalismul în sensul pe care-l dăm aici acestui cuvînt sînt de neîmpăcat, deoarece discuţia, care include critica, şi arta de a lua aminte la critică formează baza raţionalităţii. Raţionalismul în sensul nostru este deci diametral opus tuturor acelor visuri platonice moderne despre nişte minunate lumi noi în care dezvoltarea raţiunii ar urma să fie controlată sau „planificată" de o raţiune superioară. Asemeni ştiinţei, raţiunea se dezvoltă pe calea criticii reciproce; singura cale posibilă de „planificare" a dezvoltării ei constă în edificarea de instituţii capabile să salvgardeze libertatea acestei critici, adică libertatea gîndirii. Se poate observa că Platon, cu tot caracterul autoritar al teoriei sale, care preconizează un control strict al „paznicilor" asupra dezvoltării raţiunii umane (după cum am arătat mai ales în capitolul 8), plăteşte un tribut, *prin modul său de a scrie*, teoriei noastre interpersonale despre raţiune; căci majoritatea dialogurilor sale mai timpurii descriu discuţii purtate într-un spirit foarte rezonabil.

Modul în care eu folosesc termenul „raţionalism" ar cîştiga, pesemne, în claritate dacă distingem între un raţionalism veritabil şi unul fals (pe care-l putem numi şi „pseudoraţionalism"). Ceea ce voi numi „raţionalism veritabil" este raţionalismul lui Socrate. Este conştiinţa propriilor limite, modestia intelectuală a celor care ştiu cît de des li se întîmplă să greşească şi cît de mult depind de alţii chiar şi pentru faptul de a şti acest lucru. Este mentalitatea celui ce a ajuns să-şi dea seama că nu trebuie să aşteptăm prea mult de la

raţiune; că o discuţie duce numai rareori la soluţionarea definitivă a unei probleme, deşi este singurul mijloc de a învăţa — nu să vedem clar, ci să vedem mai clar ca înainte.

Iar ceea ce voi numi „pseudoraţionalism", este intuiţionismul intelectual al lui Platon. Este credinţa lipsită de modestie în superioritatea propriei înzestrări intelectuale, pretenţia de a fi un iniţiat, de a şti cu certitudine şi cu autoritate. Conform doctrinei lui Platon, de opinie — chiar de „opinia adevărată", după cum putem citi în *Timaios*[3] — „au parte toţi oamenii; pe cînd de raţiune" (sau „intuiţie intelectuală") „au parte numai zeii şi foarte puţini oameni". Acest intelectualism autoritar, această credinţă că dispui de un instrument de descoperire infailibil sau de o metodă infailibilă, această nedistingere a puterilor intelectuale ale omului de îndatorarea sa faţă de alţii pentru tot ce poate să ştie sau să înţeleagă, acest pseudoraţionalism este adesea numit „raţionalism", dar este diametral opus faţă de ceea ce noi numim astfel.

Analiza pe care am făcut-o aici atitudinii raţionaliste este, fără îndoială, foarte incompletă şi — sînt gata să admit — întrucîtva vagă; dar este suficientă pentru ceea ce urmărim. Într-un mod similar, voi descrie acum iraţionalismul, indicînd totodată cum poate încerca un iraţionalist să-l apere.

Atitudinea iraţionalistă poate fi expusă după cum urmează. Deşi, probabil, va recunoaşte raţiunea şi discuţia ştiinţifică drept instrumente destul de eficace pentru cine se mulţumeşte să cunoască suprafaţa lucrurilor sau drept mijloace în slujba unui scop iraţional, iraţionalistul va ţine să sublinieze că „natura umană" nu este în fondul ei raţională. Omul, susţine el, este mai mult decît un animal raţional, şi totodată este mai puţin. Pentru a ne da seama că este mai puţin, e suficient să ne gîndim cît de mic este numărul oamenilor capabili de argumentare raţională; iată de ce, potrivit iraţionalistului, majoritatea oamenilor trebuie abordaţi apelînd mai curînd la emoţiile şi pasiunile lor decît la raţiune. Dar omul e totodată mai mult decît un simplu animal raţional, deoarece tot ce contează cu adevărat în viaţa sa se plasează dincolo de raţiune. Chiar şi puţinii oameni de ştiinţă care iau în serios raţiunea şi ştiinţa sînt ataşaţi atitudinii lor raţionaliste doar pentru că ţin efectiv la ea. Astfel, pînă şi în aceste cazuri rare, structura emoţională a omului, şi nu raţiunea sa, este cea care îi determină atitudinea. Mai mult decît atît; nu raţionamentul, ci intuiţia sa, pătrunderea sa mistică în natura lucru-

rilor sînt cele ce caracterizează un mare savant. Aşadar, raţionalismul nu poate să ofere o interpretare adecvată nici măcar a activităţii aparent raţionale a omului de ştiinţă. Cum însă domeniul ştiinţific este excepţional de favorabil unei interpretări raţionaliste, trebuie să ne aşteptăm la un eşec şi mai flagrant al raţionalismului atunci cînd încearcă să dea seama de alte sfere ale activităţii umane. Iar această aşteptare, îşi continuă iraţionalistul argumentarea, se dovedeşte pe deplin întemeiată. Lăsînd deoparte aspectele inferioare ale naturii umane, putem să ne adresăm unuia din cele mai elevate, faptului că omul poate fi creator. Minoritatea creatoare a omenirii este cea care contează cu adevărat: oamenii care creează opere de artă sau de gîndire, întemeietorii de religii şi marii oameni de stat. Aceşti indivizi de excepţie, puţini la număr, ne îngăduie să întrezărim adevărata măreţie a omului. Dar aceşti fruntaşi ai omenirii, deşi ştiu să se folosească de raţiune pentru scopurile lor, nu sînt niciodată oameni ai raţiunii. Rădăcinile lor coboară mai adînc — în abisul instinctelor şi impulsurilor lor şi ale societăţii din care fac parte. Creativitatea este o facultate cu totul iraţională, mistică...

II

Disputa dintre raţionalism şi iraţionalism datează demult. Cu toate că filozofia greacă a debutat, în mod neîndoielnic, ca o întreprindere raţionalistă, au existat filoane de misticism chiar de la primele ei începuturi. În aceste elemente mistice îşi află expresie (după cum am indicat aluziv în capitolul 10), în cadrul unei gîndiri funciarmente raţionale[4], nostalgia după pierduta unitate şi pierdutul refugiu oferite odinioară de tribalism. Un conflict făţiş între raţionalism şi iraţionalism a izbucnit pentru prima dată în Evul Mediu, sub forma opoziţiei dintre scolastică şi misticism. (Nu e, pesemne, lipsit de interes faptul că raţionalismul a înflorit în fostele provincii romane, pe cînd printre mistici s-au situat la locuri de frunte oameni din ţări „barbare".) În secolele al XVII-lea, al XVIII-lea şi al XIX-lea, cînd curentul raţionalismului, intelectualismului şi „materialismului" era în creştere, iraţionaliştii s-au văzut nevoiţi să-i acorde oarecare atenţie, să polemizeze cu el; prin evidenţierea limitelor lui şi prin denunţarea pretenţiilor excesive şi a pericolelor pseudoraţionalismului (pe care nu-l deosebeau de

raţionalismul în sensul nostru), unii din aceşti critici, îndeosebi Burke, au binemeritat gratitudinea tuturor adevăraţilor raţionalişti. Acum însă curentul se schimbase şi ajunseseră la modă „aluzii... şi alegorii profund semnificative" (după cum se exprimă Kant). Un iraţionalism oracular instaurase (îndeosebi prin Bergson şi prin majoritatea filozofilor şi intelectualilor germani) obiceiul de a ignora sau, în cel mai bun caz, a deplora existenţa unei făpturi atît de inferioare cum este raţionalistul. În optica lor, raţionaliştii — sau „materialiştii", cum se exprimă ei adesea — şi în special omul de ştiinţă raţionalist, sînt săraci cu duhul, absorbiţi în activităţi lipsite de suflet şi în mare măsură mecanice[5], total inconştienţi de problemele mai adînci ale destinului uman şi ale filozofiei acestuia. Iar replica raţionaliştilor constă de obicei în repudierea iraţionalismului, socotit a fi curată absurditate. Niciodată în trecut ruptura n-a fost atît de totală. Iar ruptura în relaţiile diplomatice dintre filozofi şi-a vădit semnificaţia atunci cînd a fost urmată de o ruptură în relaţiile diplomatice dintre state.

În această dispută eu sînt cu totul de partea raţionalismului. Chiar şi atunci cînd simt că raţionalismul a mers prea departe, simpatiile mele sînt totuşi de partea lui, deoarece consider că un exces în această direcţie (cîtă vreme excludem aroganţa intelectuală a pseudoraţionalismului lui Platon) este într-adevăr inofensiv în comparaţie cu un exces în direcţia opusă. După opinia mea, singurul mod în care este probabil ca raţionalismul excesiv să se dovedească dăunător este că riscă să submineze propria sa poziţie şi astfel să favorizeze o reacţie iraţionalistă. Numai această primejdie mă determină să examinez mai îndeaproape pretenţiile raţionalismului excesiv şi să susţin un raţionalism modest şi autocritic, care-şi recunoaşte anumite limitări. Drept urmare, voi distinge în cele ce urmează între două poziţii raţionaliste, pe care le voi numi, respectiv, „raţionalism critic" şi „raţionalism necritic" sau „raţionalism complet" (în original, „*comprehensive rationalism*" — n. t.). (Această distincţie este independentă de cea făcută mai înainte între „adevăratul" şi „falsul" raţionalism, deşi un raţionalism „veritabil" în sensul vizat de mine n-are cum să fie altfel decît critic.)

Raţionalismul necritic sau complet poate fi descris drept atitudinea persoanei care spune „Nu sînt dispus să accept nimic ce nu poate fi susţinut prin raţionament sau experienţă". Putem exprima acest lucru şi sub forma principiului că orice supoziţie care nu poate

fi susţinută prin raţionament sau prin experienţă se cere a fi înlăturată[6]. Or, este uşor de observat că acest principiu al raţionalismului necritic este inconsistent; pentru că, neputînd, la rîndul său, să fie susţinut prin raţionament sau prin experienţă, ar urma că el însuşi se cere înlăturat. (Principiul este analog paradoxului mincinosului[7], adică unei propoziţii ce asertează propria sa falsitate.) Raţionalismul necritic este deci de nesusţinut din punct de vedere logic; şi cum lucrul acesta poate fi dovedit pe o cale pur logică, înseamnă că raţionalismul necritic poate fi înfrînt folosind arma aleasă de el însuşi — raţionamentul.

Această critică poate fi generalizată. Dat fiind că orice raţionament porneşte de la anumite premise, este evident imposibil să se pretindă ca toate premisele să fie întemeiate prin raţionament. Cerinţa, formulată de mulţi filozofi, de a se porni fără nici o presupoziţie şi de a nu se accepta nimic fără* o „raţiune suficientă", ba chiar şi cerinţa mai slabă de a se porni cu un bagaj foarte mic de supoziţii („categorii") sînt ambele, în această formă, inconsistente. Pentru că ele însele se bazează pe supoziţia cu adevărat colosală că pornind fără nici o supoziţie sau cu numai cîteva supoziţii, s-ar putea obţine totuşi rezultate valoroase. (De fapt, acest principiu de evitare a oricărei presupoziţii nu este, după cum şi-ar putea închipui unii, un îndemn la desăvîrşire, ci o formă a paradoxului mincinosului[8].)

Toate acestea sînt, ce-i drept, consideraţii oarecum abstracte, dar ele pot fi reformulate într-o manieră mai puţin formală în legătură cu problema raţionalismului. Pentru atitudinea raţionalistă este caracteristică importanţa pe care o acordă raţionamentului şi experienţei. Numai că nici raţionamentul, nici experienţa nu sînt suficiente pentru statornicirea atitudinii raţionaliste; pentru că ele contează doar în ochii celor care sînt dispuşi să ţină cont de raţionament şi de experienţă şi care deci au adoptat deja această atitudine. Aşadar, pentru ca raţionamentul şi experienţa să fie eficace, trebuie mai întîi adoptată o atitudine raţionalistă, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi întemeiată pe raţionament sau pe experienţă. (Această remarcă este cu totul independentă de

---

* Textul original (*Never assume anything about „sufficient reason"*) conţine, pesemne, o eroare de tipar; după sens pare clar că în locul cuvîntului *about* trebuia să figureze cuvîntul *without*. (*N. t.*)

problema existenţei sau inexistenţei unor argumente raţionale convingătoare care să favorizeze adoptarea atitudinii raţionaliste.) De aici ni se impune concluzia că nici un argument raţional nu va avea vreun efect raţional asupra unui om care refuză să adopte o atitudine raţională. Un raţionalism complet este, deci, de nesusţinut.

Aceasta înseamnă însă că oricine adoptă atitudinea raţionalistă o face pentru că, în mod conştient sau inconştient, a adoptat o propunere, decizie, convingere sau conduită; adoptare ce poate fi calificată drept „iraţională". Această adoptare, fie că este provizorie sau duce la o obişnuinţă durabilă, poate fi descrisă drept o *credinţă* iraţională *în raţiune*. În mod necesar deci raţionalismul e departe de a fi complet sau autonom. Lucrul acesta a fost deseori pierdut din vedere de raţionalişti, care din acest motiv se puneau în situaţia de a fi bătuţi pe propriul lor teren şi cu propria lor armă ori de cîte ori un iraţionalist îşi lua osteneala de a o îndrepta împotriva lor. Şi într-adevăr, unii din duşmanii raţionalismului au sesizat faptul că poţi oricînd refuza să accepţi argumentele — fie pe toate, fie argumentele de un anumit fel; şi că o asemenea atitudine poate fi menţinută fără a deveni logic inconsistentă. Aceasta i-a făcut să-şi dea seama că atitudinea raţionalistului necritic, care crede în autonomia raţionalismului şi în posibilitatea întemeierii lui prin raţionament, este în mod necesar greşită. Iraţionalismul este superior din punct de vedere logic raţionalismului necritic.

Atunci de ce să nu îmbrăţişăm iraţionalismul? În fapt, mulţi din cei ce au debutat ca raţionalişti, fiind mai apoi deziluzionaţi de descoperirea că un raţionalism dus prea departe se autosubminează, au ajuns practic să capituleze în faţa iraţionalismului. (Dacă nu mă înşel cu totul, acest lucru s-a petrecut cu Whitehead[9].) O atît de radicală schimbare de atitudine este însă cu totul nepotrivită. Cu toate că un raţionalism necritic şi complet este de nesusţinut din punct de vedere logic, şi cu toate că un iraţionalism complet poate fi o atitudine logic coerentă, acesta nu este un motiv pentru adoptarea acestuia din urmă. Pentru că există şi alte atitudini logic coerente, în particular cea a raţionalismului critic, care recunoaşte faptul că atitudinea raţionalistă fundamentală rezultă dintr-un act (cel puţin provizoriu) de credinţă — din credinţa în raţiune. Avem, deci, de ales. Putem alege o formă a iraţionalismului, chiar o formă radicală sau completă. Dar sîntem

de asemenea liberi să alegem o formă critică de raţionalism, una care admite cu francheţe că-şi are originea într-o decizie iraţională (şi care, sub acest aspect, recunoaşte o anumită prioritate a iraţionalismului).

III

Alegerea pe care o avem de făcut nu este numai de natură intelectuală sau o simplă chestiune de gust. Ci este o decizie morală[10] (în sensul explicat în capitolul 5). Căci după cum vom adopta o formă mai mult sau mai puţin radicală de iraţionalism sau, dimpotrivă, acea concesie minimală faţă de iraţionalism pe care am numit-o „raţionalism critic", întreaga noastră atitudine faţă de alţi oameni şi faţă de problemele vieţii sociale va fi afectată profund. Am spus deja că raţionalismul este strîns legat de credinţa în unitatea omenirii. Iraţionalismul, care nu este ţinut să respecte nici un fel de reguli de consecvenţă, se poate combina cu orice fel de credinţă, inclusiv cu credinţa în fraternitatea oamenilor: dar faptul că el se poate combina uşor cu o credinţă foarte diferită, şi îndeosebi faptul că poate fi lesne folosit în sprijinul credinţei romantice că există un corp de aleşi, că oamenii se împart în conducători şi conduşi, în stăpîni de la natură şi sclavi de la natură, arată clar că în alegerea între iraţionalism şi raţionalismul critic este implicată o decizie morală.

După cum am văzut mai înainte (în capitolul 5) şi acum din nou în analiza pe care am consacrat-o versiunii necritice a raţionalismului, argumentele nu pot *să determine* o decizie morală atît de fundamentală. Aceasta nu înseamnă însă că alegerea noastră nu poate fi *ajutată* prin nici un fel de raţionament. Dimpotrivă, ori de cîte ori ne confruntăm cu o decizie morală de un gen mai abstract, este de cel mai mare ajutor să analizăm cu grijă ce consecinţe este probabil să rezulte din alternativele între care avem de ales. Pentru că numai dacă vom fi în stare să vizualizăm într-un mod concret şi practic aceste consecinţe, vom şti cu adevărat în ce constă decizia noastră; altminteri, vom decide orbeşte. Spre a ilustra această idee, aş cita un pasaj din *Sfînta Ioana* de Bernard Shaw. Cel care vorbeşte este Capelanul; el a cerut cu îndîrjire moartea Ioanei, dar cînd o vede pe osîndită pe rug, inima i se moaie: „N-am vrut să fac nici un rău. Nu ştiam cum o să fie... Nu mi-am dat seama ce fac... Dacă

mi-aş fi dat seama, aş fi smuls-o din mîinile lor. Nu ştii. N-ai văzut: e atît de uşor să vorbeşti atunci cînd nu ştii. Îţi iei singur minţile cu ajutorul cuvintelor... însă cînd ajungi să înţelegi; cînd îţi dai seama ce-ai făcut; cînd ţi se întunecă privirea, cînd simţi cum te sufoci, cum ţi se rupe inima, atunci — atunci —, o Doamne, depărtează de mine această privelişte!". În piesa lui Shaw erau, fireşte, şi alte personaje, care ştiau exact ce făceau şi totuşi au decis să facă aşa; şi care nu au regretat după aceea. Unor oameni le repugnă priveliştea semenilor arşi pe rug, altora nu. Lucrul acesta (pe care mulţi optimişti victorieni l-au neglijat) este important, pentru că arată că o analiză raţională a consecinţelor unei decizii nu face ca decizia să fie raţională; consecinţele nu determină decizia noastră; *noi* sîntem întotdeauna cei care decidem. Dar de analiza consecinţelor concrete şi de reprezentarea clară a acestora în ceea ce numim „imaginaţia" noastră ţine deosebirea dintre o decizie oarbă şi una luată cu ochii deschişi; şi cum de imaginaţie nu facem uz decît în foarte mică măsură[11], nu-i de mirare că prea adesea decidem orbeşte. Aceasta se întîmplă mai cu seamă dacă sîntem contaminaţi de o filozofie oraculară, unul din cele mai puternice mijloace de a ne pierde minţile cu ajutorul cuvintelor, ca să folosesc expresia lui Shaw.

Analiza raţională şi imaginativă a consecinţelor unei teorii morale prezintă o anumită analogie cu metoda ştiinţifică. Într-adevăr, nici în ştiinţă o teorie abstractă nu este acceptată pentru că e prin ea însăşi convingătoare; ci decidem să o acceptăm sau să o respingem după ce investigăm acele consecinţe concrete şi practice ale ei care pot fi testate mai direct prin experiment. Dar există şi o deosebire fundamentală. În cazul unei teorii ştiinţifice decizia noastră depinde de rezultatele unor experimente. Dacă acestea confirmă teoria, putem s-o acceptăm pînă la găsirea uneia mai bune. Iar dacă o contrazic, o vom respinge. Pe cînd în cazul unei teorii morale putem confrunta consecinţele numai cu conştiinţa noastră. În timp ce verdictul experimentelor nu depinde de noi, verdictul conştiinţei noastre depinde.

Sper că am izbutit să clarific în ce sens analiza consecinţelor poate să influenţeze decizia noastră fără să o determine. Iar în prezentarea consecinţelor celor două alternative între care trebuie să alegem — raţionalismul şi iraţionalismul — ţin să-l previn pe cititor că voi fi părtinitor. Pînă acum, în prezentarea celor două alternative

ale deciziei morale ce ne stă în faţă — şi care este, în multe privinţe, cea mai fundamentală decizie din domeniul etic — am încercat să fiu nepărtinitor, deşi nu mi-am ascuns simpatiile. Acum urmează însă să prezint acele consideraţii privind consecinţele celor două alternative, care mi se par cele mai edificatoare şi care m-au influenţat pe mine însumi să resping iraţionalismul şi să accept credinţa în raţiune.

Să examinăm întîi consecinţele iraţionalismului. Iraţionalistul susţine că nu raţiunea, ci emoţiile şi pasiunile constituie principalele resorturi ale acţiunii umane. La obiecţia raţionalistului că, deşi e posibil să fie aşa, noi trebuie să facem ceea ce ne stă în putinţă ca să îndreptăm lucrurile şi trebuie să acordăm raţiunii un rol cît se poate mai mare, iraţionalistul va replica (presupunînd că acceptă să discute) că această atitudine este total nerealistă, pentru că ea nu ţine seama de slăbiciunea „naturii umane", de precara înzestrare intelectuală a majorităţii oamenilor şi de evidenta lor dependenţă faţă de emoţii şi pasiuni.

Eu sînt ferm convins că această supralicitare iraţionalistă a emoţiilor şi pasiunilor duce în final la ceea ce nu pot să calific altfel decît ca nelegiuire. Unul din motivele pentru care împărtăşesc o astfel de opinie este că această atitudine, care este în cel mai bun caz una de resemnare în faţa naturii iraţionale a făpturilor umane, iar în cel mai rău, una de dispreţ faţă de raţiunea umană, naşte inevitabil apelul la violenţă şi la forţa brută ca la arbitrul ultim în orice dispută. Căci dacă se iscă o dispută, ar însemna, conform atitudinii iraţionaliste, că acele emoţii şi pasiuni mai constructive care în principiu ar fi putut ajuta la depăşirea ei — stima, iubirea, devotamentul faţă de o cauză comună etc. — s-au dovedit incapabile să rezolve problema. Iar dacă este aşa, atunci ce altceva îi mai rămîne iraţionalistului decît să apeleze la alte emoţii şi pasiuni, mai puţin constructive, cum sînt teama, ura, individia şi, în cele din urmă, violenţa? Această tendinţă este potenţată extrem de mult de o altă atitudine, probabil şi mai importantă, care după opinia mea este de asemenea inerentă iraţionalismului, şi anume sublinierea inegalităţii dintre oameni.

Nu se poate nega, fireşte, că, la fel ca şi celelalte lucruri din lumea noastră, indivizii umani sînt sub foarte multe aspecte foarte inegali. Şi nu încape îndoială că această inegalitate este de mare importanţă, iar în multe privinţe este chiar extrem de dezirabilă.[12]

(Teama că dezvoltarea producţiei de masă şi colectivizarea s-ar putea repercuta asupra oamenilor, distrugînd inegalitatea sau individualitatea lor, este unul din coşmarurile[13] epocii noastre.) Toate acestea însă nu contează cînd se pune problema dacă trebuie sau nu să decidem să-i tratăm pe oameni, mai cu seamă în chestiunile politice, ca fiind egali, sau cît mai egali cu putinţă; altfel spus, ca avînd drepturi egale, ca şi pretenţii egale la un tratament egal. După cum nu contează nici cînd se pune problema edificării unor instituţii politice corespunzătoare. „Egalitatea în faţa legii" *nu este un fapt, ci o revendicare politică*[14] *bazată pe o decizie morală*; şi este cu totul independentă de teoria (probabil falsă) că „toţi oamenii se nasc egali". Nu vreau nicidecum să susţin că adoptarea acestei atitudini umanitare de imparţialitate ar fi o consecinţă directă a unei decizii în favoarea raţionalismului. Dar tendinţa spre imparţialitate este strîns înrudită cu raţionalismul şi cu greu ar putea fi exclusă din crezul raţionalist. Repet: nu vreau nicidecum să spun că un iraţionalist n-ar putea, rămînînd consecvent poziţiei sale, să adopte o atitudine egalitară sau imparţială; şi chiar dacă n-ar putea-o face păstrîndu-şi consecvenţa, nimic nu-l obligă să fie consecvent. În schimb vreau să subliniez că pentru atitudinea iraţionalistă este greu să evite însoţirea cu o atitudine opusă egalitarismului. Aceasta se întîmplă din pricina accentului pe care ea îl pune pe emoţii şi pasiuni; pentru că nu putem avea aceleaşi emoţii faţă de toată lumea. Emoţional, oricare din noi îi împarte pe oameni în cei ce-i sînt şi cei ce nu-i sînt apropiaţi. Împărţirea oamenilor în prieteni şi duşmani este o foarte evidentă împărţire emoţională; ea este recunoscută pînă şi în îndemnul creştin „Iubeşte-ţi duşmanii!" Nici cei mai buni creştini, care se conformează realmente acestui îndemn (iar ei nu sînt mulţi, după cum ne-o arată atitudinea bunului creştin mediu faţă de „materialişti" şi de „atei"), nici măcar ei nu pot să simtă o iubire egală pentru toţi oamenii. Adevărul e că nu putem iubi „în abstract": nu-i putem iubi decît pe cei pe care-i cunoaştem. Din acest motiv, apelul chiar şi la cele mai bune emoţii ale noastre, la iubire şi compasiune, tinde prin firea lucrurilor să-i împartă pe oameni în categorii diferite. O atare împărţire va rezulta cu atît mai mult din apelul la emoţii şi pasiuni mai puţin nobile. Reacţia noastră „naturală" va fi să-i împărţim pe oameni în prieteni şi duşmani; în cei ce aparţin tribului nostru, comunităţii noastre emoţionale, şi

cei aflaţi în afara lor; în credincioşi şi necredincioşi; în compatrioţi şi străini; în tovarăşi de clasă şi duşmani de clasă; şi în conducători şi conduşi.

Am menţionat ceva mai înainte că teoria după care ideile şi opiniile noastre depind de situaţia noastră de clasă sau de interesele noastre naţionale duce inevitabil la iraţionalism. Acum vreau să subliniez faptul că şi reciproca e adevărată. Abandonarea atitudinii raţionaliste, a respectului pentru raţiune, pentru argumente şi pentru punctul de vedere al celuilalt, supralicitarea straturilor „mai profunde" ale naturii umane, toate acestea nu pot să nu conducă la viziunea conform căreia gîndirea nu ar fi altceva decît o manifestare oarecum superficială a unor conţinuturi ce sălăşluiesc în aceste abisuri iraţionale. Ea produce, cred, aproape totdeauna, în mod inevitabil, o atitudine preocupată de persoana gînditorului şi nu de gîndirea sa. Produce credinţa că „gîndim cu sîngele nostru" sau „cu zestrea noastră naţională" sau „cu clasa noastră". Această viziune poate fi prezentată într-o formă materialistă sau într-o manieră elevat spirituală; ideea că „gîndim cu rasa noastră" poate fi eventual înlocuită cu ideea unor suflete alese sau inspirate, care „gîndesc prin graţia divină". Am temeiuri morale să nu mă las impresionat de astfel de diferenţe; pentru că asemănarea decisivă dintre toate aceste viziuni intelectual arogante constă în faptul că nu judecă ideile aşa cum sînt acestea în sine. Abandonînd, astfel, raţiunea, ele scindează omenirea în prieteni şi duşmani; într-o minoritate ce prin raţiune se înrudeşte cu zeii, şi majoritatea, care nu are acest privilegiu (după cum spune Platon); într-o minoritate ce ne este apropiată şi majoritatea formată din toţi ceilalţi; în cei ce vorbesc limba intraductibilă a propriilor noastre emoţii şi pasiuni şi cei ce vorbesc o limbă diferită de a noastră. O dată făcut acest lucru, egalitarismul politic devine practic imposibil.

Or, eu aş numi nelegiuită tocmai adoptarea unei atitudini antiegalitare în viaţa politică, adică în sfera problemelor privitoare la puterea omului asupra omului. Pentru că ea oferă o justificare a atitudinii conform căreia diferitele categorii de oameni au drepturi diferite, stăpînul are dreptul de a-l înrobi pe sclav, iar unii oameni au dreptul de a-i folosi pe alţii ca pe nişte unelte. În cele din urmă ea va fi folosită, cum se întîmplă la Platon[15], pentru justificarea omorului.

Nu trec cu vederea faptul că există iraţionalişti animaţi de dragoste pentru omenire şi că nu toate formele de iraţionalism sînt

generatoare de nelegiuiri. Sînt însă de părere că acela care predică ideea că nu raţiunea, ci iubirea trebuie să domnească deschide calea pentru cei care guvernează prin ură. (Socrate a intuit, cred, ceva din acest adevăr atunci cînd a sugerat[16] că neîncrederea şi ura faţă de argumente sînt înrudite cu neîncrederea şi ura faţă de om.) Cei ce nu sesizează din capul locului această legătură, care cred într-o domnie directă a iubirii emoţionale ar trebui să ia aminte la faptul că, de bună seamă, iubirea ca atare nu promovează imparţialitatea. Şi nici nu e în stare să pună capăt conflictelor. Faptul că iubirea nu este capabilă prin ea însăşi să aplaneze un conflict poate fi dovedit prin analiza unei situaţii ipotetice inofensive, ce poate fi socotită reprezentativă şi pentru situaţii mai grave. Lui Tom îi place să meargă la teatru, iar lui Dick îi place să danseze. Tom, pentru că ţine la Dick, insistă să meargă să danseze, în timp ce Dick, de dragul lui Tom, doreşte ca ei să se ducă la teatru. Acest conflict nu poate fi aplanat prin iubire; ba chiar, cu cît e iubirea mai mare, cu atît va fi mai aprig conflictul. Nu există decît două soluţii: una este folosirea emoţiilor şi în cele din urmă a violenţei, iar cealaltă folosirea raţiunii, a imparţialităţii, a compromisului rezonabil. Toate acestea nu sînt menite să arate că pentru mine nu contează deosebirea dintre iubire şi ură sau că după opinia mea viaţa ar merita să fie trăită în lipsa iubirii. (Sînt, de altfel, gata să admit că ideea creştină de iubire nu trebuie înţeleasă doar în sens emoţional.) Ţin să relev însă că nici o emoţie, nici măcar iubirea, nu poate înlocui domnia unor instituţii controlate de raţiune.

Acesta, fireşte, nu este singurul argument împotriva ideii că iubirea ar trebui să cîrmuiască. A iubi pe cineva înseamnă a dori să-l faci fericit. (Aceasta este, în treacăt fie spus, definiţia iubirii a lui Toma d'Aquino.) Dar dintre toate idealurile politice, cel de a-i face pe oameni fericiţi este probabil cel mai periculos. El duce invariabil la încercarea de a impune altora scara noastră de valori „superioare", spre a-i face să înţeleagă ce ni se pare nouă a fi de cea mai mare importanţă pentru fericirea lor; spre a le mîntui, aşa-zicînd, sufletele. El duce la utopism şi la romantism. Cu toţii simţim ca pe o certitudine că oricine ar fi fericit în frumoasa şi perfecta comunitate a visurilor noastre. Şi neîndoielnic că ar fi raiul pe pămînt dacă am putea toţi să ne iubim între noi. Dar, cum spuneam mai înainte (în capitolul 9), încercarea de a realiza raiul pe pămînt creează în mod invariabil iadul. Ea duce la intoleranţă. Duce la

războaie religioase şi la mîntuirea sufletelor prin inchiziţie. Şi se bazează, cred, pe o totală neînţelegere a îndatoririlor noastre morale. Este de datoria noastră să-i ajutăm pe cei ce au nevoie de ajutorul nostru; nu poate fi însă de datoria noastră să-i facem pe alţii fericiţi, deoarece aceasta nu depinde de noi şi ar însemna cel mai adesea un amestec în viaţa intimă a celor faţă de care avem asemenea intenţii binevoitoare. Preconizarea, în domeniul politic, a metodelor graduale (ca opuse celor utopice) corespunde deciziei de a considera lupta împotriva suferinţei drept o datorie, pe cînd dreptul de a se preocupa de fericirea altora trebuie considerat un privilegiu limitat la cercul restrîns al prietenilor lor. Cînd e vorba de prietenii noştri, se prea poate să avem un anumit drept de a încerca să impunem scara noastră de valori — de exemplu, preferinţele noastre în domeniul muzicii. (Am putea chiar simţi că este de datoria noastră să le deschidem o lume de valori care, după convingerea noastră, ar putea contribui mult la fericirea lor.) Acest drept al nostru există numai dacă, şi numai pentru că, cei în cauză au posibilitatea de a se descotorosi de noi; numai pentru că prieteniile pot fi rupte. Recurgerea la mijloace politice pentru a impune altora scara noastră de valori este însă un lucru foarte diferit. Durerea, suferinţa, injustiţia, respectiv împiedicarea acestora, formează problemele eterne ale moralei publice, „agenda" politicii publice (cum ar fi spus Bentham). Valorile „superioare" trebuie considerate în foarte mare măsură drept „non-agenda" şi ca atare lăsate în sfera lui *laissez-faire*. Încît am putea spune: ajută-i pe duşmanii tăi; întinde mîna celor aflaţi la ananghie, chiar dacă ei te urăsc; dar iubeşte-i numai pe prieteni.

Aceasta e doar o parte a argumentelor împotriva iraţionalismului şi împotriva consecinţelor ce mă îndeamnă să adopt atitudinea opusă, adică un raţionalism critic. Această din urmă atitudine, cu accentul pe care-l pune pe raţionament şi experienţă, cu deviza sa „S-ar putea ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate, iar prin efort comun am putea ajunge mai aproape de adevăr" este, după cum am menţionat mai înainte, strîns înrudită cu atitudinea ştiinţifică. Ea se îngemănează cu ideea că oricui i se poate întîmpla să comită greşeli, care pot fi descoperite fie de el însuşi, fie de alţii, sau de el însuşi ajutat de criticile altora. Ea sugerează, deci, ideea că nimeni nu trebuie să fie propriul său judecător, ca şi ideea nepărtinirii. (Aceasta este strîns legată de ideea „obiectivităţii ştiinţifice" aşa

cum a fost analizată în capitolul precedent.) Încrederea sa în raţiune nu este numai încredere în propria noastră raţiune, ci şi — ba chiar mai ales — în cea a altora. Astfel, un raţionalist, chiar dacă se crede superior altora din punct de vedere intelectual, va respinge orice pretenţie de autoritate[17], fiind conştient că, dacă inteligenţa sa este superioară celei a altora (chestiune în care e greu ca el să arbitreze), ea este astfel numai în măsura în care el are capacitatea de a învăţa din critică, precum şi din greşelile proprii şi din ale altora, şi că poţi învăţa în acest sens numai dacă iei în serios pe alţii şi argumentele lor. Raţionalismul este legat deci de ideea că semenul nostru are dreptul de a fi ascultat şi de a-şi apăra argumentele. El implică, astfel, recunoaşterea pretenţiei la toleranţă, cel puţin[18] a tuturor celor ce nu sînt ei înşişi intoleranţi. N-ajungi să omori un om dacă adopţi atitudinea de a asculta mai întîi argumentele sale. (Kant a avut dreptate să întemeieze „Regula de aur" pe ideea de raţiune. Desigur, este imposibil de dovedit îndreptăţirea oricărui principiu etic şi chiar de argumentat în favoarea lui exact în felul în care argumentăm în sprijinul unui enunţ ştiinţific. Etica nu este o ştiinţă. Dar cu toate că nu există o „bază ştiinţifică raţională" pentru etică, există în schimb o bază etică a ştiinţei şi a raţionalismului.) Ideea de nepărtinire duce de asemenea la cea de responsabilitate: trebuie nu numai să ne plecăm urechea la argumente, ci avem şi datoria de a răspunde, de a da socoteală cînd acţiunile noastre îi afectează pe alţii. În cele din urmă, raţionalismul se leagă astfel de recunoaşterea necesităţii unor instituţii sociale menite să ocrotească libertatea criticii, libertatea gîndirii şi, astfel, libertatea oamenilor. Şi instituie ceva de genul unei obligaţii morale de a sprijini aceste instituţii. Iată de ce există o strînsă legătură între raţionalism şi revendicarea politică a unei inginerii sociale practice — şi, fireşte, graduale — în sens umanitar; între raţionalism şi cerinţa raţionalizării societăţii[19], a planificării ce are drept scop libertatea şi controlul exercitat asupra acesteia de către raţiune; nu de către „ştiinţă" şi nu de către o autoritate pseudoraţională platoniciană, ci de acea raţiune socratică ce are conştiinţa limitelor sale şi care, în consecinţă, respectă pe celălalt om şi nu aspiră să-l constrîngă — nici măcar să-l constrîngă să fie fericit. Adoptarea raţionalismului mai implică în plus existenţa unui mediu comun de comunicare, a unui limbaj comun al raţiunii; ea instituie ceva de genul unei obligaţii morale faţă de limbaj, obligaţia de a respecta standardele lui de claritate[20]

şi de a-l folosi în aşa fel încît să-şi păstreze funcţia de vehicul al raţionamentului. Cu alte cuvinte, obligaţia de a-l folosi cinstit; de a-l folosi ca instrument de comunicare raţională, de informare inteligibilă, şi nu ca mijloc de „autoexprimare", cum se spune în coruptul jargon romantic al majorităţii pedagogilor noştri. (Este o caracteristică a isteriei romantice moderne combinarea unui colectivism hegelian cînd e vorba de „raţiune" cu un individualism excesiv cînd e vorba de „emoţii"; de aici accentul pus pe limbaj ca mijloc de „autoexprimare", în detrimentul funcţiei sale de mijloc de comunicare. Ambele atitudini se înscriu, fireşte, în revolta împotriva raţiunii.) În fine, adoptarea raţionalismului implică recunoaşterea ideii că omenirea este unită prin faptul că diferitele noastre limbi materne, întrucît sînt raţionale, pot fi traduse una în alta. Ea recunoaşte unitatea raţiunii umane.

Am putea adăuga cîteva remarci privitoare la relaţia dintre atitudinea raţionalistă şi disponibilitatea de a folosi ceea ce în mod obişnuit este numit „imaginaţie". Deseori se porneşte de la ideea că imaginaţia prezintă o strînsă afinitate cu emoţia şi deci cu iraţionalismul, pe cînd raţionalismul ar tinde mai degrabă spre o scolastică seacă şi lipsită de imaginaţie. Nu ştiu dacă acest mod de a vedea lucrurile ar putea avea vreo bază psihologică şi înclin să mă îndoiesc. Preocupările mele însă sînt instituţionale şi nu psihologice, iar din punct de vedere instituţional (ca şi din acela al metodei) se vădeşte că raţionalismul trebuie să încurajeze folosirea imaginaţiei, pentru că are nevoie de ea, pe cînd iraţionalismul tinde cu necesitate să o descurajeze. Faptul însuşi că raţionalismul este critic, pe cînd iraţionalismul tinde inevitabil spre dogmatism (unde nu există argumente nu rămîne decît posibilitatea acceptării totale sau a refuzului total) indică această direcţie. Critica presupune întotdeauna o doză de imaginaţie, pe cînd dogmatismul o înăbuşă. În mod similar, cercetarea ştiinţifică şi construcţia şi invenţia tehnice sînt de neconceput fără o amplă utilizare a imaginaţiei; în aceste domenii se cere să oferi ceva nou (pe cînd în domeniul filozofiei oraculare pare suficientă repetarea la nesfîrşit a unor cuvinte apte să impresioneze). Cel puţin la fel de important este rolul imaginaţiei în aplicarea practică a egalitarismului şi a imparţialităţii. Atitudinea de bază a raţionalistului: „S-ar putea ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate" reclamă, pentru a fi transpusă în practică, şi îndeosebi cînd sînt la mijloc conflicte între oameni, un real efort de imaginaţie. Sînt de

acord că emoţiile iubirii şi milei pot să ducă uneori la un efort similar. Susţin însă că este omeneşte cu neputinţă să iubim sau să compătimim un număr mare de oameni; şi nici nu mi se pare dezirabilă o asemenea posibilitate, pentru că finalmente ea ar distruge fie capacitatea noastră de a ajuta, fie intensitatea acestor emoţii înseşi. În schimb raţiunea, susţinută de imaginaţie, ne face capabili să înţelegem că oamenii aflaţi departe de noi şi pe care nu-i vom vedea niciodată sînt asemeni nouă iar relaţiile dintre ei sînt asemeni relaţiilor dintre noi şi cei pe care îi iubim. Mie mi se pare practic imposibilă o atitudine emoţională directă faţă de omenire ca totalitate abstractă. Nu putem iubi omenirea decît în anumiţi indivizi concreţi. Făcînd însă uz de gîndire şi de imaginaţie, putem dezvolta în noi disponibilitatea de a-i ajuta pe toţi cei ce au nevoie de ajutorul nostru.

Toate aceste consideraţii arată, cred eu, că între raţionalism şi umanitarism există o legătură foarte strînsă, în mod sigur mai strînsă decît împletirea corespunzătoare a iraţionalismului cu atitudinea antiegalitară şi antiumanitară. Cred că rezultatul acesta este coroborat, atît cît e posibil, de experienţă. O atitudine raţionalistă pare să se combine de obicei cu o viziune funciarmente egalitară şi umanitară; pe de altă parte, iraţionalismul manifestă în majoritatea cazurilor cel puţin unele din tendinţele antiegalitare pe care le-am creionat, chiar dacă adeseori poate să se asocieze şi cu umanitarismul. Ceea ce ţin să relev este că această din urmă legătură nu o consider nicidecum una bine fondată.

IV

Am încercat să analizez acele consecinţe ale raţionalismului şi ale iraţionalismului care mă îndeamnă să decid în felul în care o fac. Vreau să repet că această decizie este în bună măsură de natură morală. Este decizia de a lua în serios argumentele. În aceasta rezidă deosebirea dintre cele două viziuni; pentru că iraţionalismul se va folosi şi el de raţiune, dar fără sentimentul unei obligaţii; se va folosi sau se va lepăda de ea după bunul său plac. Eu însă cred că singura atitudine pe care o pot considera moralmente justă este cea care recunoaşte că avem faţă de ceilalţi oameni datoria de a-i trata pe ei şi pe noi înşine ca pe nişte fiinţe raţionale.

Privit în acest fel, contraatacul meu împotriva iraţionalismului este un atac moral. Mă tem că intelectualistul care consideră raţionalismul nostru prea banal pentru gustul său şi umblă după cea mai nouă modă intelectuală ezoterică, descoperind-o pe aceasta în admiraţia pentru misticismul medieval, mă tem că acest intelectualist nu-şi îndeplineşte datoria faţă de semenii săi. El se poate crede superior pe sine şi poate considera gustul său rafinat superior „epocii ştiinţifice" în care trăim, „epocii industrializării", care transferă imbecila sa diviziune a muncii, „mecanizarea" şi „materializarea" chiar şi în sfera gîndirii umane.[21] Cu aceasta însă nu face decît să arate că este incapabil să înţeleagă forţele morale inerente ştiinţei moderne. Cred că atitudinea pe care o atac poate fi ilustrată prin următorul pasaj din A. Keller[22], pasaj ce mi se pare o expresie tipică a acestei ostilităţi romantice faţă de ştiinţă: „Pare-se că intrăm într-o nouă eră, în care sufletul uman îşi redobîndeşte facultăţile mistice şi religioase şi protestează, prin inventarea de noi mituri împotriva materializării şi mecanizării vieţii. Spiritul a suferit cînd a fost pus să servească omenirii ca tehnician, ca şofer; el se redeşteaptă acum ca poet şi ca profet, acceptînd porunca şi conducerea visurilor ce par a fi la fel de înţelepte şi demne de încredere, dar mai însufleţitoare şi mai stimulative decît înţelepciunea intelectuală şi programele ştiinţifice. Mitul revoluţiei este o reacţie împotriva dezolantei banalităţi şi a înfumuratei suficienţe a societăţii burgheze şi a unei culturi bătrîne şi obosite. El este aventura unor oameni care au pierdut orice siguranţă şi care în loc de fapte concrete îşi pun nădejdea în visuri." Analizînd acest pasaj, aş vrea mai întîi, dar numai în treacăt, să atrag atenţia asupra caracterului său tipic istoricist şi a futurismului său moral[23] („intrăm într-o nouă eră", „cultură bătrînă şi obosită" etc.). Dar şi mai important decît sesizarea magiei verbale de care se serveşte pasajul este să întrebăm dacă ceea ce se spune în el este sau nu adevărat. Este oare adevărat că sufletul nostru protestează împotriva materializării şi mecanizării vieţii noastre, că protestează împotriva progresului pe care l-am realizat în lupta împotriva suferinţelor de nedescris pe care le pricinuiau în Evul mediu foametea şi molimele? Este oare adevărat că spiritul a suferit cînd a trebuit să servească omenirea ca tehnician şi că a fost mai fericit să servească în chip de iobag sau de sclav? Nu vreau să minimalizez grava problemă pe care o pune munca pur mecanică, munca brută pe care lucrătorul o simte lipsită de sens şi

care nimiceşte puterea creatoare a muncitorilor; dar singura speranţă practică rezidă nu într-o întoarcere la sclavie şi iobăgie, ci în străduinţa de a transfera maşinilor această corvoadă mecanică. Marx a avut dreptate cînd a subliniat că sporirea productivităţii reprezintă singura speranţă rezonabilă de umanizare a muncii şi de reducere în continuare a duratei zilei de muncă. (De altfel, nici nu cred că spiritul suferă întotdeauna cînd trebuie să slujească omenirea ca tehnician; îmi închipui că destul de des „tehnicienii", inclusiv marii inventatori şi marii oameni de ştiinţă, au găsit în asta o plăcere şi că erau la fel de pătrunşi de spiritul de aventură ca şi misticii.) Şi cine va fi dispus să creadă că „porunca şi conducerea visurilor", a celor visate de profeţii, visătorii şi conducătorii de astăzi, sînt cu adevărat „la fel de înţelepte şi demne de încredere ca înţelepciunea intelectuală şi programele ştiinţifice"? E suficient însă să ne uităm la „mitul revoluţiei" etc. pentru a ne da seama mai clar cu ce avem de-a face. Este o expresie tipică a isteriei romantice şi a radicalismului pe care le-au generat disoluţia tribului şi angoasele civilizaţiei (descrise aici în capitolul 10). Genul acesta de „creştinism" care recomandă creaţia de mituri ca pe un substitut al responsabilităţii creştine este un creştinism tribal. Este un creştinism care refuză să poarte crucea condiţiei umane. Feriţi-vă de aceşti profeţi mincinoşi! Lucrul după care tînjesc ei, în mod inconştient, este unitatea pierdută a tribalismului. Iar întoarcerea, preconizată de ei, la societatea închisă înseamnă întoarcerea în caverne, revenirea la animalitate.[24]

Poate că e util să ne întrebăm care ar fi reacţia probabilă a aderenţilor acestui gen de romantism la o asemenea critică. Nu prea e de aşteptat să ofere argumente; fiindu-le cu neputinţă să discute cu raţionalistul despre lucruri atît de profunde, reacţia cea mai probabilă va fi una de retragere trufaşă, combinată cu aserţiunea că nu există un limbaj comun între cei ale căror suflete încă nu şi-au „redobîndit facultăţile mistice" şi cei ale căror suflete posedă asemenea facultăţi. De remarcat că este o reacţie analoagă celei (menţionată în capitolul precedent) a psihanalistului, care îşi biruie oponenţii nu răspunzînd la argumentele lor, ci arătînd că refulările lor îi împiedică să accepte psihanaliza. Este analoagă şi celei a socioanalistului, care susţine că ideologiile totale ale oponenţilor săi îi împiedică pe aceştia să accepte sociologia cunoaşterii. Această metodă, după cum am admis mai înainte, e un bun divertisment

pentru cei ce o practică. Aici putem vedea însă mai clar că ea duce inevitabil la o împărţire iraţională a oamenilor în cei ce ne sînt apropiaţi şi cei ce ne sînt depărtaţi. Această împărţire este prezentă în orice religie, dar este relativ inofensivă în mahomedanism, creştinism sau în cazul credinţei raţionaliste, care toate văd în fiecare om un convertit potenţial, lucru ce poate fi spus şi despre psihanaliză, care vede în fiecare om un potenţial obiect de tratament (numai că în acest din urmă caz taxa percepută pentru conversiune reprezintă un obstacol serios). Împărţirea începe să devină însă mai puţin inofensivă cînd trecem la sociologia cunoaşterii. Socioanalistul pretinde că numai anumiţi intelectuali se pot debarasa de ideologia lor totală, de „tiparele de gîndire ale clasei lor"; el abandonează astfel ideea unei potenţiale unităţi raţionale a oamenilor, livrîndu-se trup şi suflet iraţionalismului. Iar situaţia devine încă mult mai rea cînd trecem la versiunea biologistă sau naturalistă a acestei teorii, la doctrina rasială după care „gîndim cu sîngele nostru" sau „gîndim cu rasa noastră". Această idee este cel puţin la fel de primejdioasă, pentru că e mai subtilă, atunci cînd îmbracă haina misticismului religios; nu a misticismului de poet sau muzician, ci a celui de intelectualist hegelianizant, care izbuteşte să se convingă pe sine şi să-i convingă pe discipolii săi că, în virtutea unui har aparte, gîndirea lor ar fi înzestrată cu „facultăţi mistice şi religioase" ce nu se întîlnesc la alţi oameni, şi care de aceea pretind a gîndi „prin graţia divină". După opinia mea, această pretenţie, cu delicata ei aluzie la cei ce nu beneficiază de graţia divină, acest atac la adresa potenţialei unităţi spirituale a omenirii, pe cît se închipuie de umile, pioase şi creştine, pe atît sînt de prezumţioase, blasfematoare şi anticreştine.

În opoziţie cu iresponsabilitatea intelectuală a unui misticism ce se refugiază în visuri şi a unei filozofii oraculare ce se refugiază în verbiaj, ştiinţa modernă impune intelectului nostru disciplina testelor practice. Teoriile ştiinţifice pot fi testate prin consecinţele lor practice. Omul de ştiinţă, în domeniul său, îşi ia răspunderea pentru ceea ce spune; îl puteţi cunoaşte după roadele lui şi astfel îl puteţi deosebi de profeţii mincinoşi[25]. Unul din puţinii care au acordat atenţia cuvenită acestui aspect al ştiinţei este filozoful creştin J. Macmurray (cu ale cărui idei despre profeţia istorică sînt în profund dezacord, cum se va vedea în capitolul următor). „Ştiinţa însăşi — spune el[26] — în domeniul ei specific de cercetare, foloseşte

o metodă de înţelegere ce reface coeziunea ruptă dintre teorie şi practică." Acesta este, cred, motivul pentru care ştiinţa e privită cu atîta ostilitate de misticism, care se sustrage practicii, preferînd să creeze mituri. „Ştiinţa, în domeniul ei propriu, spune în alt loc Macmurray, este produsul creştinismului şi, pînă în prezent, expresia cea mai adecvată a acestuia; ... capacitatea ei de progres prin conlucrare, progres ce nu cunoaşte graniţe de rasă, naţionalitate sau sex, capacitatea ei predictivă şi de control sînt manifestările cele mai intense ale creştinismului înregistate pînă acum în Europa." Sînt întru totul de acord cu această apreciere, pentru că şi eu cred că civilizaţia noastră occidentală îşi datorează raţionalismul, credinţa în unitatea raţională a omenirii şi în societatea deschisă, şi în special viziunea ştiinţifică, vechii credinţe socratice şi creştine în fraternitatea tuturor oamenilor, în onestitatea şi responsabilitatea intelectuale. (Împotriva moralităţii ştiinţei se aduce adesea argumentul că multe din roadele ei au fost folosite în scopuri reprobabile, de exemplu în scopuri militare. Dar acest argument abia dacă merită luat serios în considerare. Nu există nimic sub soare care să nu poată căpăta, şi care să nu fi căpătat o utilizare reprobabilă. Pînă şi din iubire se poate face un instrument al crimei; iar pacifismul poate fi transformat în arma unui război agresiv. Pe de altă parte, este cum nu se poate mai evident că nu raţionalismul, ci iraţionalismul poartă răspunderea pentru orice ostilitate şi agresiune naţională. Istoria consemnează nenumărate războaie religioase agresive, atît înaintea cruciadelor, cît şi după acestea, în schimb nu cunosc nici un singur război declanşat într-un scop „ştiinţific" şi inspirat de oameni de ştiinţă.)

Cititorul va fi remarcat, în pasajul citat, sublinierea lui Macmurray că preţuieşte ştiinţa „în domeniul ei specific de cercetare". Cred că este o subliniere deosebit de valoroasă. Pentru că astăzi auzim adesea spunîndu-se, de obicei în legătură cu misticismul lui Eddington şi Jeans, că ştiinţa contemporană, spre deosebire de cea a secolului al nouăsprezecelea, a devenit mai umilă prin faptul că acum recunoaşte misterele acestei lumi. Mie această opinie mi se pare total eronată. Nu există savant care să fi căutat adevărul cu mai multă umilinţă decît, să zicem, Darwin şi Faraday, şi nu mă îndoiesc că ei erau cu mult mai modeşti decît cei doi mari astronomi contemporani. Pentru că aceştia din urmă, mari cum sînt în „domeniile lor specifice de cercetare", nu vădesc modestie atunci

cînd îşi extind activităţile la domeniul misticismului filozofic.[27] Vorbind însă mai general, poate că într-adevăr oamenii de ştiinţă devin mai umili, dat fiind că progresul ştiinţei se realizează în bună măsură prin descoperire de erori şi dat fiind că, în genere, cu cît cunoaştem mai mult, cu atît mai limpede ne dăm seama de ceea ce nu cunoaştem. (Spiritul ştiinţei este cel al lui Socrate.[28])

Deşi mă preocupă în principal aspectul moral al conflictului dintre raţionalism şi iraţionalism, simt că ar trebui să ating pe scurt un aspect mai „filozofic" al problemei; ţin să precizez însă că în contextul de faţă consider aspectul acesta ca fiind de importanţă minoră. Mă gîndesc la faptul că raţionalistul critic ar putea să riposteze iraţionalistului şi într-un alt mod. El ar putea susţine că iraţionalistul, care se arată mîndru de respectul său pentru misterele mai adînci ale lumii şi se laudă că le înţelege (spre deosebire de omul de ştiinţă, care scormoneşte doar suprafaţa lucrurilor) în fapt nici nu respectă şi nici nu înţelege aceste mistere, ci se mulţumeşte cu raţionalizări ieftine. Pentru că ce este un mit dacă nu o încercare de a raţionaliza iraţionalul? Şi atunci, cine are un respect mai profund faţă de mister, omul de ştiinţă care se consacră dezvăluirii lui pas cu pas, fiind mereu gata să se plece în faţa faptelor şi mereu conştient că pînă şi realizările sale cele mai cutezătoare nu vor fi niciodată mai mult decît o treaptă pentru cei ce vin după el, sau misticul care se simte liber să susţină orice, pentru că nu se teme de nici un test? Dar în ciuda acestei libertăţi dubioase, misticii repetă la nesfîrşit aceleaşi lucruri. (Este vorba totdeauna de mitul paradisului tribal pierdut, de refuzul isteric de a purta crucea civilizaţiei.[29]) După cum a scris în disperare F. Kafka[30], poetul mistic, toţi misticii „se ostenesc să ne spună... că neintangibilul este neintangibil; or, asta ştiam dinainte". Iar iraţionalistul nu încearcă doar să raţionalizeze ceea ce nu poate fi raţionalizat, dar şi procedează pe dos. Pentru că nu universalul abstract, ci particularul, individul unic şi concret, este cel ce nu poate fi abordat cu metode raţionale. Ştiinţa poate să descrie, spre exemplu, tipuri generale de peisaj sau de oameni, dar nu poate epuiza niciodată fie şi un singur peisaj individual sau un singur individ uman. Universalul, tipicul, este nu numai domeniul raţiunii, ci este în bună măsură produsul acesteia, întrucît este produsul abstracţiei ştiinţifice. În schimb individul unic, acţiunile şi experienţele lui, relaţiile lui unice cu alţi indivizi nu pot fi niciodată integral raţionalizate.[31] Or, se vădeşte că tocmai acest

domeniu iraţional al individualităţii unice conferă importanţă relaţiilor umane. Mulţi oameni simt, bunăoară, că acel ceva care face ca viaţa lor să merite a fi trăită ar dispărea în mare parte dacă ei înşişi şi vieţile lor n-ar fi în nici un fel unice, ci ar fi tipice în toate privinţele pentru o categorie de oameni, astfel că ei n-ar face decît să repete întocmai toate acţiunile şi experienţele tuturor celor ce aparţin acestei categorii. Unicitatea experienţelor noastre este cea care, într-un anumit sens, face ca viaţa noastră să merite a fi trăită: experienţa unică a contemplării unui peisaj, a unui apus de soare, a expresiei unui chip uman. Dar, de la Platon încoace, orice misticism s-a caracterizat prin încercarea de a transfera acest sentiment al iraţionalităţii individualului unic şi al unicităţii relaţiilor noastre cu indivizii, pe un tărîm diferit — acela al universalelor abstracte, tărîm ce ţine pe drept cuvînt de sfera ştiinţei. Cu greu ne-am putea îndoi că misticul încearcă să transfere tocmai acest sentiment. După cum bine se ştie, terminologia misticismului — contopire mistică, intuire mistică a frumosului, iubire mistică — era în toate timpurile împrumutată din sfera relaţiilor dintre oamenii individuali şi în special din experienţa iubirii sexuale. La fel de neîndoielnică este şi transferarea de către misticism a acestui sentiment asupra universalelor abstracte, a esenţelor, Formelor sau Ideilor. Tot unitatea pierdută a tribului, dorinţa de a reveni sub acoperişul unui cămin patriarhal şi de a face din limitele lui limitele lumii noastre stă şi în spatele acestei atitudini mistice. „Sentimentul lumii ca o totalitate limitată este sentimentul mistic", spune[32] Wittgenstein. Acest iraţionalism holist şi universalist este însă nelalocul lui. „Lume", „totalitate", „natură", toate acestea sînt abstracţii şi produse ale raţiunii noastre. (Aici rezidă deosebirea dintre filozoful mistic şi artistul care nu raţionalizează, nu se foloseşte de abstracţii, ci creează, în imaginaţia sa, indivizii concreţi şi experienţe unice.) Rezumînd, putem spune că misticismul încearcă să raţionalizeze iraţionalul şi în acelaşi timp caută misterul acolo unde nu se găseşte; şi face aşa pentru că vizează la colectiv[33] şi la unirea celor aleşi, neavînd curajul să se confrunte cu sarcinile dure şi practice cu care sînt puşi să se confrunte cei care înţeleg că fiecare individ este un scop în sine.

Conflictul întreţinut în secolul al nouăsprezecelea între ştiinţă şi religie mi se pare anacronic.[34] Dată fiind inconsistenţa raţionalismului „necritic", nu se pune problema de a alege între cunoaştere şi credinţă, ci între două feluri de credinţă. Problema ce se pune

acum este de a decide care este credinţa bună şi care cea greşită. Ceea ce am încercat să arăt este că alegerea ce ne stă în faţă este alegerea între o credinţă în raţiune şi în indivizii umani şi o credinţă în facultăţile mistice ale omului prin care acesta este unit cu o colectivitate; iar aceasta înseamnă în acelaşi timp o alegere între o atitudine ce recunoaşte unitatea omenirii şi o atitudine ce-i împarte pe oameni în prieteni şi duşmani, în stăpîni şi sclavi.

Am spus destul, în contextul de faţă, pentru a explica termenii „raţionalism" şi „iraţionalism", motivele ce mă fac să decid în favoarea raţionalismului, ca şi temeiurile în virtutea cărora consider intelectualismul iraţional şi mistic astăzi la modă drept o maladie a epocii noastre. O maladie ce nu trebuie luată prea în serios, pentru că este epidermică. (Oamenii de ştiinţă, cu foarte puţine excepţii, sînt cei mai imuni la ea.) Dar cu tot caracterul ei superficial, este o boală primejdioasă, din pricina influenţei ce o exercită în sfera gîndirii sociale şi politice.

V

Pentru a ilustra această primejdie, voi critica pe scurt două dintre cele mai influente autorităţi iraţionaliste ale timpului nostru. Prima este A. N. Whitehead, vestit pentru contribuţiile sale în matematici şi pentru colaborarea sa cu cel mai mare filozof raţionalist contemporan, Bertrand Russell.[35] Whitehead se consideră şi el filozof raţionalist; dar aşa se considera şi Hegel, căruia Whitehead îi este mult îndatorat; într-adevăr, el este unul din puţinii neohegelieni conştienţi de cît îi datorează lui Hegel[36] (ca şi lui Aristotel). Whitehead îi datorează neîndoielnic lui Hegel cutezanţa de a edifica, în pofida protestului înflăcărat al lui Kant, grandioase sisteme metafizice cu un dispreţ suveran pentru argumente.

Să considerăm mai întîi unul din puţinele argumente oferite de Whitehead în *Process and Reality* (*Proces şi Realitate*), argumentul prin care îşi apără metoda sa filozofică speculativă (metodă numită de el „raţionalism"). „S-a ridicat împotriva filozofiei speculative — scrie el[37] — obiecţia că este prea ambiţioasă. Despre raţionalism se admite că este metoda prin care se fac paşi înainte în perimetrul ştiinţelor particulare. Se susţine însă totodată că acest succes limitat nu trebuie să încurajeze încercările de a elabora scheme ambiţioase menite să exprime natura generală a lucrurilor. Una din pretinsele

justificări ale acestei critici este insuccesul unor asemenea scheme. Gîndirea europeană este înfăţişată ca fiind înţesată cu problemele metafizice, abandonate şi nesoluţionate... (Dar) *după acest criteriu ar însemna să i se impute insuccesul şi ştiinţei.* Nu păstrăm fizica secolului al şaptesprezecelea într-o măsură mai mare decît filozofia carteziană a aceluiaşi secol... Proba potrivită nu este cea a valabilităţii definitive, ci aceea a progresului". Considerat în sine, argumentul este perfect rezonabil şi chiar plauzibil; dar este oare şi valabil? Împotriva lui se poate ridica obiecţia evidentă că fizica progresează, iar metafizica nu. În fizică există o „probă potrivită a progresului", şi anume proba experimentului, a practicii. Noi putem spune de ce fizica modernă este mai bună decît fizica secolului al şaptesprezecelea. Fizica modernă face faţă unui mare număr de teste practice care răstoarnă cu totul sistemele mai vechi. Iar împotriva sistemelor metafizice speculative se poate aduce obiecţia evidentă că progresul pe care ele pretind a-l fi realizat este imaginar întocmai ca şi celelalte calităţi pe care şi le arogă. Aceasta e o obiecţie foarte veche; datează de la Bacon, Hume şi Kant. În *Prolegomenele*[38] lui Kant, de exemplu, citim următoarele remarci privitoare la pretinsul progres al metafizicii: „... Neîndoielnic li s-a întîmplat şi altora ca şi mie, şi anume că, în ciuda lucrurilor frumoase ce s-au scris în acest domeniu de multă vreme, nu au putut afla nimic care să fi dus ştiinţa măcar cu un pas înainte. Să şlefuieşti definiţii, să sprijini în noi cîrje demonstraţii şchioape, să adaugi metafizicii noi petice, să-i dai o tăietură nouă, toate acestea se întîmplă adesea, dar lumea nu asta cere. Ea e sătulă de afirmaţii metafizice. Oamenii doresc... să avem criterii sigure pentru a deosebi aparenţa dialectică... de adevăr." Whitehead este, probabil, conştient de această obiecţie clasică şi evidentă; şi ai impresia că şi-o reaminteşte, atunci cînd spune, în propoziţia ce urmează celei citate mai înainte: „Dar principala obiecţie, care datează din secolul al şaisprezecelea şi căreia Francis Bacon i-a dat expresie finală, constă în inutilitatea speculaţiei filozofice." Dat fiind că Bacon a obiectat în legătură cu inutilitatea experimentală şi practică a filozofiei, totul pare să arate că Whitehead a avut în vedere aici ideea subliniată de noi. Numai că nu a rămas la ea. El nu dă răspuns la obiecţia evidentă că această inutilitate practică subminează ideea sa după care filozofia speculativă se justifică, asemeni ştiinţei, prin progresul pe care-l înregistrează. Ci se mulţumeşte să deplaseze discuţia spre o problemă cu

totul diferită, şi anume spre binecunoscuta problemă „că nu există fapte brute, autoconţinute" şi că orice ştiinţă trebuie să se folosească de gîndire, deoarece e nevoită să generalizeze şi să interpreteze faptele. Pe această consideraţie îşi bazează el apărarea sistemelor metafizice: „Aşadar, înţelegerea faptului imediat brut reclamă interpretarea lui metafizică..." Poate că lucrurile stau aşa, ori poate că nu. Numai că argumentul acesta este total diferit de cel cu care începuse. „Proba potrivită este... progresul", în ştiinţă ca şi în filozofie: asta am auzit la început de la Whitehead. Nu găsim însă la el nici un răspuns la obiecţia evidentă a lui Kant. Ci raţionamentul lui Whitehead, o dată ajuns la problema universalităţii şi generalităţii, deviază spre lucruri cum ar fi teoria colectivistă (platoniciană) a moralităţii[39]: „Moralitatea viziunii este legată inseparabil de generalitatea ei. Antiteza dintre binele general şi interesul individual poate fi abolită numai cînd individul este astfel încît interesul său coincide cu binele general..."

Am avut aici o mostră de argumentare raţională. Dar astfel de argumentări sînt realmente rarităţi. Whitehead a învăţat de la Hegel cum să evite obiecţia critică a lui Kant că filozofia speculativă nu face decît să sprijine în noi cîrje demonstraţii şchioape. Această metodă hegeliană este destul de simplă. Putem evita cu uşurinţă cîrjele dacă evităm cu totul demonstraţiile şi argumentele. Filozofia hegeliană nu argumentează; ea decretează. Trebuie să recunoaştem, că, spre deosebire de Hegel, Whitehead nu pretinde că oferă adevărul ultim. El nu este un filozof dogmatic în sensul că şi-ar prezenta filozofia ca pe o dogmă indiscutabilă; ba chiar pune accentul pe anumite imperfecţiuni ale ei. Dar, ca toţi neohegelienii, adoptă şi el metoda dogmatică de a-şi prezenta filozofia fără argumente. Poţi s-o accepţi sau s-o refuzi. Dar nu poţi să o discuţi. (Ne vedem puşi astfel într-adevăr în faţa unor „fapte brute"; dar nu a acelor fapte de experienţă brute baconiene, ci a faptelor brute ale inspiraţiei metafizice a unui om.) Pentru a ilustra această „metodă" a lui „Acceptă sau refuză!", voi cita un singur pasaj din *Process and Reality*; sînt dator însă să-i previn pe cititori că, deşi m-am străduit să nu fiu nedrept cu autorul în selectarea pasajului, ei nu trebuie să-şi facă o părere fără a fi citit cartea.

Partea ei ultimă, intitulată „Interpretări finale", constă din două capitole: „Opuşii ideali" (unde apar, spre exemplu, „Permanenţa şi fluxul", un binecunoscut crîmpei din sistemul lui Platon; ne-am

ocupat de el sub numele „Schimbarea şi repausul") şi „Dumnezeu şi lumea". Citez din acest din urmă capitol. Pasajul începe cu următoarele două fraze: „Rezultatul final nu poate fi exprimat decît printr-un grup de antiteze, al căror caracter aparent contradictoriu depinde de neluarea în considerare a diverselor categorii de existenţă. În fiecare antiteză avem o deplasare de sens ce converteşte opoziţia într-un contrast." Aşa sună introducerea. Ea ne pregăteşte pentru o „contradicţie aparentă" şi ne spune că aceasta „depinde" de o neluare în considerare. Aceasta pare să indice că prin evitarea acestei neluări în considerare, putem evita contradicţia. Dar cum se poate realiza acest lucru sau ce are mai precis în vedere autorul, nu ni se spune. N-avem decît să acceptăm sau să refuzăm. Citez acum prima din cele două „antiteze" sau „aparente contradicţii" anunţate, care sînt formulate şi ele fără o fărîmă de argumentare: „Este la fel de adevărat a spune că Dumnezeu e permanent, iar Lumea schimbătoare, ca şi a spune că Lumea este permanentă, iar Dumnezeu schimbător. — Este la fel de adevărată afirmaţia că Dumnezeu este unul iar lumea multiplă, ca şi afirmaţia că Lumea este una iar Dumnezeu e multiplu."[40] N-am de gînd să critic aceste ecouri ale plăsmuirilor filozofice greceşti; putem, într-adevăr, considera de la sine înţeles că oricare este „la fel de adevărată" ca cealaltă. Nouă ni s-a promis însă o „contradicţie aparentă"; şi aş vrea să ştiu unde apare aici o contradicţie. Căci pentru mine nu este aparentă nici măcar aparenţa unei contradicţii. O contradicţie am avea, de pildă, în propoziţia „Platon e fericit şi Platon nu e fericit", ca şi în toate propoziţiile de aceaşi „formă logică" (adică în toate propoziţiile ce se obţin din precedenta substituind pentru „Platon" un alt nume propriu, iar pentru „fericit" un alt cuvînt ce exprimă o proprietate). Dar următoarea propoziţie evident că nu cuprinde o contradicţie: „Este la fel de adevărat a spune că Platon este fericit astăzi ca şi a spune că Platon nu e fericit astăzi" (căci de vreme ce Platon este mort, una este într-adevăr „la fel de adevărată" ca cealaltă); şi despre nici o altă propoziţie de formă logică identică sau similară nu se poate spune că este contradictorie, chiar dacă se întîmplă să fie falsă. Fac aceste precizări doar pentru a indica de ce nu mă dumiresc asupra acestui aspect pur logic al chestiunii, asupra „aparentelor contradicţii". Acelaşi sentiment mi-l produce întreaga carte. Pur şi simplu nu înţeleg ce a vrut să ne comunice autorul ei. Vina că nu înţeleg este foarte probabil a mea, şi nu a lui. Nu fac

parte din categoria aleşilor şi bănuiesc că mulţi alţii sînt în aceeaşi situaţie. Tocmai de aceea susţin că metoda cărţii este iraţională. Ea împarte oamenii în două tabere: o minoritate de aleşi şi majoritatea celor rătăciţi. Dar, rătăcit cum sînt, pot spune doar că, aşa cum văd eu lucrurile, neohegelianismul nu mai arată ca acea plapumă veche, cîrpită cu cîteva petice noi, atît de sugestiv descrisă de Kant; ci arată mai degrabă ca un mic mănunchi de petice vechi smulse din ea.

Las exegeţilor atenţi ai cărţii lui Whitehead să decidă dacă ea rezistă propriei sale „probe potrivite", dacă marchează vreun progres în comparaţie cu sistemele metafizice a căror stragnare o deplîngea Kant; cu condiţia de a putea găsi criteriile după care să judece un asemenea progres. Aceloraşi exegeţi le las să aprecieze şi cît de potrivit este să închei aceste remarci cu un alt comentariu al lui Kant privitor la metafizică[41]: „Privitor la metafizică în general şi la aprecierile ce le-am avansat despre valoarea ei, recunosc că formulările mele au fost poate ici şi colo insuficient de nuanţate şi de precaute. Însă nu vreau să ascund faptul că nu pot privi decît cu repulsie, ba chiar cu un fel de ură înfumurarea pretenţioasă a tuturor acestor volume ticsite de înţelepciune, care sînt atît de la modă astăzi. Căci sînt întru totul convins că s-a ales calea greşită; că metodele acceptate nu pot duce decît la proliferarea la nesfîrşit a acestor absurdităţi şi nerozii; şi că nici anihilarea totală a tuturor acestor realizări închipuite n-ar putea fi atît de dăunătoare cum este această pretinsă ştiinţă cu blestemata ei fertilitate."

Cel de-al doilea exemplu de iraţionalism contemporan de care vreau să mă ocup aici este cartea lui A. J. Toynbee *A Study of History* (*Studiu de istorie*). Vreau să spun cu claritate că această carte mi se pare a fi cît se poate de remarcabilă şi de interesantă şi că am ales-o avînd în vedere superioritatea ei faţă de toate celelalte scrieri iraţionaliste şi istoriciste contemporane pe care le cunosc. Nu sînt competent să judec meritele lui Toynbee ca istoric. Dar spre deosebire de alţi filozofi istoricişti şi iraţionalişti contemporani, el are de spus multe lucruri dintre cele mai stimulative şi mai incitante; eu, cel puţin, am această impresie şi îi datorez lui Toynbee multe sugestii valoroase. Nu-l acuz de iraţionalism în propriul său domeniu de cercetare istorică. Căci acolo unde se pune problema comparării probelor în favoarea sau împotriva unei anumite interpretări istorice, el utilizează fără ezitare o metodă de argumentare funciarmente raţională. Mă gîndesc, bunăoară, la studiul

comparativ făcut de el privitor la autenticitatea Evangheliilor ca documente istorice, studiu ce ajunge la rezultate negative[42]; deşi nu sînt în măsură să judec probele pe care dînsul se sprijină, raţionalitatea metodei sale este incontestabilă, lucru cu atît mai remarcabil cu cît simpatiile pe care Toynbee le nutreşte în general faţă de ortodoxia creştină ar fi putut să constituie pentru el un obstacol cînd este vorba să apere o viziune ce poate fi calificată cel puţin drept neortodoxă.[43] Sînt de asemenea de acord cu multe din tendinţele politice exprimate în opera sa, în mod special cu atacul său împotriva naţionalismului modern şi împotriva tendinţelor tribaliste şi „arhaiste", adică reacţionare din punct de vedere cultural, asociate acestuia.

Motivul pentru care, cu toate acestea, mă opresc asupra monumentalei scrieri istoriciste a lui Toynbee pentru a o acuza de iraţionalitate este că numai văzînd efectele acestei otrăvi într-o lucrare atît de remarcabilă, ne putem da seama pe deplin de pericolul iraţionalismului.

Ceea ce mă văd nevoit să calific drept iraţionalism la Toynbee se exprimă în diverse moduri. Unul este acela de a ceda unei mode larg răspîndite şi primejdioase din epoca noastră. Am în vedere moda de a nu lua argumentele în serios şi la valoarea lor reală, măcar cu titlu ipotetic, ci de a vedea în ele doar expresia unor mobiluri şi tendinţe mai profunde de natură iraţională. Aceasta este atitudinea socioanalizei, pe care am criticat-o în capitolul precedent; atitudinea de a căuta numaidecît mobilurile şi determinantele inconştiente în habitatul social al gînditorului, în loc de a examina mai întîi valabilitatea argumentelor înseşi.

Această atitudine poate fi justificată pînă la un punct, după cum am încercat să arăt în ultimele două capitole, mai cu seamă în cazul unui autor care nu oferă nici un fel de argumente sau ale cărui argumente în mod evident nu merită să fie examinate. Atunci însă cînd cineva nu face nici o încercare de a lua în serios nişte argumente serioase, cred că sîntem îndreptăţiţi să-l acuzăm de iraţionalism; ba avem chiar şi dreptul să ripostăm la fel, adoptînd aceeaşi atitudine faţă de procedeul său. Astfel, cred că avem tot dreptul de a pune diagnosticul socioanalitic că neluarea în serios a argumentelor de către Toynbee este tipică pentru un intelectualism contemporan ce-şi trădează astfel deziluzia sau chiar disperarea în privinţa raţiunii şi a posibilităţii de a găsi soluţii raţionale la problemele noastre sociale, refugiindu-se în misticism religios.[44]

Pentru a exemplifica refuzul de a lua în serios nişte argumente serioase mă voi referi la felul cum Toynbee îl tratează pe Marx. La aceasta mă îndeamnă următoarele motive. Întîi, că e vorba de o problematică cu care sîntem familiarizaţi, atît eu, cît şi cititorul acestei cărţi. Iar în al doilea rînd, este o problematică în care eu sînt de acord cu Toynbee în majoritatea aspectelor ei practice. Principalele sale aprecieri cu privire la influenţele politică şi istorică ale lui Marx se aseamănă îndeaproape cu anume rezultate la care am ajuns şi eu prin metode mai prozaice; şi este vorba într-adevăr, aici, de o problematică în tratarea căreia iese la iveală marea sa intuiţie istorică. Prin urmare, nu sînt motive să fiu bănuit de a fi un apologet al lui Marx dacă apăr, împotriva lui Toynbee, raţionalitatea lui Marx. Pentru că acesta e punctul în privinţa căruia sînt în dezacord cu Toynbee: el îl tratează pe Marx (ca pe oricine, de altfel) nu ca pe o fiinţă raţională, ca pe un om care oferă argumente pentru cea ce afirmă. Într-adevăr, modul în care este tratat Marx şi teoriile sale nu face decît să ilustreze impresia generală ce o lasă cartea lui Toynbee, anume că argumentarea este o modalitate neimportantă a discursului şi că istoria omenirii este o istorie a emoţiilor, pasiunilor, religiilor, filozofiilor iraţionale şi eventual a artei şi poeziei, neavînd în schimb nimic de-a face cu istoria raţiunii umane sau a ştiinţei umane. (Nume ca Galilei şi Newton, Harvey şi Pasteur nu joacă nici un rol în primele şase volume[45] ale studiului istoricist al lui Toynbee privind ciclurile de viaţă ale civilizaţiilor.)

Cu privire la similititudinile dintre viziunea generală despre Marx a lui Toynbee şi viziunea mea, aş reaminti cititorului aluziile pe care le-am făcut, în capitolul 1, la analogia dintre poporul ales şi clasa aleasă; iar în diferite alte locuri am comentat critic doctrinele lui Marx privind necesitatea istorică şi în particular inevitabilitatea revoluţiei sociale. Toynbee leagă laolaltă aceste idei, cu obişnuita strălucire a stilului său: „Inspiraţia... inconfundabil iudaică a marxismului — scrie el[46] — transpare în viziunea apocaliptică a unei revoluţii violente care este inevitabilă pentru că a decretat-o... Dumnezeu însuşi şi care va inversa rolul actual al Proletariatului şi al Minorităţii Dominante într-o... răsturnare de roluri ce ar aduce dintr-o dată Poporul Ales din locul cel mai de jos în locul cel mai înalt al împărăţiei Lumii Acesteia. Marx şi-a ales ca zeitate atotputernică, în locul lui Iahve, pe Zeiţa «Necesitate Istorică», şi în locul Poporului Evreu, proletariatul intern al Lumii Occidentale; iar

Regatul său Mesianic este conceput ca o Dictatură a Proletariatului. Dar trăsăturile distinctive ale tradiţionalei apocalipse ebraice transpar prin acest înveliş uzat, şi ceea ce filozoful-impresar Marx ne prezintă în costumaţie occidentală modernă este de fapt iudaismul pre-rabinic macabeean..." Cu siguranţă că în acest pasaj, redactat cu strălucire stilistică, nu sînt multe lucruri cu care n-aş fi de acord, în măsura în care nu se vrea mai mult decît o interesantă analogie. Dacă însă se pretinde a fi o analiză serioasă a marxismului (sau parte a unei asemenea analize), mă văd obligat să protestez: căci la urma urmei Marx a scris *Capitalul*, a studiat capitalismul de tipul *laissez-faire* şi a adus contribuţii serioase şi de mare importanţă la ştiinţa socială, chiar dacă multe din ele sînt de acum depăşite. Iar pasajul din Toynbee se pretinde a fi, în fapt, o analiză serioasă: el crede că analogiile şi alegoriile sale contribuie la o evaluare serioasă a lui Marx; pentru că în Anexa la acest pasaj (din care n-am citat decît un fragment important) el se ocupă, sub titlul[47] „Marxism, socialism şi creştinism", de ceea ce consideră a fi obiecţiile probabile ale unui marxist la această „prezentare a filozofiei marxiste". Această anexă se vrea şi ea, fără îndoială, o discuţie serioasă despre marxism, cum se vede din faptul că primul ei aliniat începe cu cuvintele „Avocaţii marxismului vor obiecta, pesemne, că...", iar cel de-al doilea cu cuvintele: „Încercînd să răspund la o obiecţie marxistă de acest fel..." Dacă privim însă mai îndeaproape această discuţie, constatăm că nici una din susţinerile şi nici unul din argumentele raţionale ale marxismului nu sînt nici măcar menţionate, necum examinate. Nu se spune nici un singur cuvînt despre teoriile lui Marx şi despre problema adevărului sau falsităţii lor. Singura problemă în plus, ridicată în Anexă, este tot una privitoare la originea istorică; pentru că oponentul marxist la care se gîndeşte Toynbee nu protestează, aşa cum ar face orice marxist cît de cît inteligent, că Marx îşi revendică meritul de a fi furnizat unei vechi idei, cea socialistă, o bază nouă, raţională şi ştiinţifică; ci „protestează" (citez din Toynbee) „că într-o prezentare destul de sumară a filozofiei marxiste... am stăruit în a evidenţia în el componentele hegeliană, iudaică şi creştină, fără să spunem un cuvînt despre cea mai caracteristică... parte a mesajului lui Marx... Socialismul, ne va spune marxistul, este esenţa modului de viaţă marxist; el reprezintă *în sistemul marxist un element original ce nu poate fi derivat din sursă hegeliană, creştină, iudaică sau din vreo altă sursă*

pre-marxistă". Aceasta este obiecţia pe care Toynbee o pune în gura unui marxist, deşi orice marxist, chiar dacă n-a citit nimic altceva decît *Manifestul*, trebuie să ştie că Marx însuşi distingea, încă din 1847, vreo şapte sau opt „surse pre-marxiste" diferite ale socialismului, iar printre ele şi unele pe care le numea socialism „clerical" sau „creştin" şi că nici în vis nu ar fi pretins vreodată că el a descoperit socialismul, ci a susţinut doar că l-a aşezat pe o bază raţională; sau, cum se exprimă Engels, că a transformat socialismul dintr-o idee utopică într-o ştiinţă[48]. Toynbee însă nu ia în seamă toate acestea. „Încercînd — scrie el — să răspundem unei asemenea obiecţii marxiste, sîntem gata să recunoaştem caracterul umanist şi constructiv al idealului pentru care pledează socialismul, ca şi rolul important pe care acest ideal îl joacă în cadrul «ideologiei» marxiste; nu putem însă să acceptăm *pretenţia marxistă că socialismul e o descoperire originală a lui Marx*. Trebuie să semnalăm, în ce ne priveşte, că există un socialism creştin care a fost deopotrivă practicat şi predicat înainte ca lumea să fi auzit de socialismul marxist; şi cînd va veni rîndul nostru să trecem la ofensivă, vom... susţine că socialismul marxist descinde din tradiţia creştină..." Evident că eu nu voi nega cîtuşi de puţin această descendenţă, după cum este foarte clar că orice marxist poate să admită acest lucru fără a sacrifica măcar o fărîmă din crezul său; pentru că nu ţine de acest crez pretenţia că Marx a inventat un ideal umanist şi constructiv, ci ideea că el a fost un om de ştiinţă care a arătat cu mijloace pur raţionale că socialismul se va înfăptui, şi pe ce cale anume.

Întreb acum, cum se explică faptul că Toynbee discută despre marxism sub aspecte ce nu au nimic de-a face cu pretenţiile raţionale ale acestuia? Singura explicaţie care mi se îmbie este că pretenţia marxistă la raţionalitate n-are pentru Toynbee nici un sens. Pe el îl preocupă doar să afle care sînt originile marxismului ca religie. În ce mă priveşte, nu intenţionez nicidecum să neg caracterul religios al marxismului. Dar metoda de a trata filozofiile sau religiile exclusiv din punctul de vedere al originii lor istorice şi al mediului în care au apărut, atitudine descrisă în capitolele precedente drept *istorism* (care trebuie deosebit de istoricism) este extrem de unilaterală, ca să nu spunem mai mult. Iar cît de mult predispune această metodă la iraţionalism se poate vedea din împrejurarea că Toynbee ignoră, dacă nu cumva chiar desconsideră, acel tărîm al vieţii umane pe care aici îl descriem drept raţional.

Formulînd o apreciere cu privire la influenţa lui Marx, Toynbee ajunge la concluzia[49] că „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi acela că redeşteptarea conştiinţei sociale creştine a constituit singura realizare pozitivă a lui Karl Marx". Împotriva acestei aprecieri, eu unul nu aş avea multe de spus; cititorul îşi va reaminti, poate, că şi eu am evidenţiat[50] influenţa morală a lui Marx asupra creştinismului. Nu cred că, în chip de apreciere finală, Toynbee ia îndeajuns în considerare marea idee morală că cei exploataţi trebuie să se emancipeze singuri, în loc să aştepte acte de caritate din partea exploatatorilor; dar aceasta nu este, fireşte, decît o diferenţă de opinie, şi nu m-aş gîndi nicidecum să contest lui Toynbee dreptul la o opinie proprie. Ţin însă să atrag atenţia asupra expresiei „verdictul istoriei s-ar putea dovedi a fi", care subînţelege o teorie morală istoricistă, ba chiar punctul de vedere al futurismului moral.[51] Căci eu sînt de părere că nu putem şi nu trebuie să ne ferim de a decide noi înşine în astfel de chestiuni; şi că dacă noi nu sîntem capabili să rostim un verdict, nici istoria nu va fi în măsură s-o facă.

Atît despre modul cum îl tratează Toynbee pe Marx. Cît priveşte problema mai generală a istorismului sau a relativismului său istoric, se poate spune că Toynbee este perfect conştient de el, deşi nu-l formulează ca pe un principiu general al determinării istorice a *oricărei* gîndiri, ci doar ca pe un principiu restrîns aplicabil gîndirii *istorice*; căci, după cum singur explică[52], el ia „drept punct de plecare... axioma că orice gîndire istorică este inevitabil reativă la circumstanţele particulare ale timpului şi locului în care se află plasat gînditorul. Aceasta este o lege a Naturii Umane căreia nici un geniu uman nu i se poate sustrage". Există o destul de evidentă analogie între acest istorism şi sociologia cunoaşterii; pentru că, de bună seamă, „timpul şi locul în care se află plasat gînditorul" nu este altceva decît descrierea a ceea ce s-ar putea numi „habitatul istoric" al gînditorului, prin analogie cu „habitatul social" despre care vorbeşte sociologia cunoaşterii. Deosebirea, dacă există vreuna, constă în aceea că Toynbee restrînge numita „lege a Naturii Umane" la gîndirea istorică, restrîngere ce mi se pare puţin stranie şi poate chiar neintenţionată; căci pare destul de improbabil să existe o „lege a Naturii Umane căreia nici un geniu uman nu i se poate sustrage", care să nu fie valabilă pentru gîndire în general, ci doar pentru gîndirea istorică.

Despre grăuntele de adevăr, incontestabil dar destul de banal, cuprins într-un asemenea istorism sau sociologism, am vorbit în ultimele două capitole şi nu-i nevoie să repet cele spuse acolo. Cît priveşte însă critica, poate că merită făcută precizarea că fraza lui Toynbee, dacă înlăturăm restrîngerea ei la gîndirea istorică, cu greu ar putea fi considerată drept o „axiomă“, deoarece ar fi paradoxală. (Ar fi o altă[53] formă a paradoxului mincinosului; pentru că dacă nici un geniu nu poate să nu exprime obişnuinţele de gîndire ale habitatului său social, atunci s-ar putea ca şi această aserţiune să nu fie decît expresia unei obişnuinţe a habitatului social al autorului ei, adică a modei relativiste a timpului nostru.) Această remarcă nu are numai o semnificaţie formal-logică. Pentru că arată că istorismul sau istorioanaliza pot fi aplicate istorismului însuşi, iar acesta este într-adevăr un mod admisibil de a trata o idee *după* ce ea a fost criticată prin argumentare raţională. Dat fiind că istorismul a fost criticat în acest din urmă fel, pot acum să risc o diagnoză istorico-analitică, spunînd că istorismul este un produs tipic, deşi uşor desuet, al epocii noastre; sau mai precis, al înapoierii tipice a ştiinţelor sociale din epoca noastră. El este reacţia tipică la intervenţionism şi la o perioadă de raţionalizare şi de cooperare industrială; perioadă ce reclamă, mai mult, poate, decît oricare alta din istorie, aplicarea practică a metodelor raţionale la problemele sociale. O ştiinţă socială ce nu prea izbuteşte să răspundă acestor cerinţe va fi deci înclinată să se apere construind atacuri sofisticate împotriva aplicabilităţii ştiinţei la astfel de probleme. Rezumînd diagnoza mea istorico-analitică, m-aş încumeta să sugerez că istorismul lui Toynbee este un antiraţionalism apologetic, născut dintr-o disperare a raţiunii şi care încearcă să se refugieze în trecut, ca şi în profeţia viitorului.[54] Dacă există ceva ce trebuie înţeles ca un produs istoric, acesta este cu siguranţă tocmai istorismul.

Multe din trăsăturile operei lui Toynbee vin în sprijinul diagnozei mele. Un exemplu este accentul pus de el pe superioritatea detaşării faţă de lume asupra acţiunii ce vrea să influenţeze mersul lucrurilor din această lume. Astfel, el vorbeşte, spre exemplu, de „tragicul succes lumesc“ al lui Mahomed, spunînd că şansa ce i s-a oferit profetului de a se angaja în acţiune în această lume a fost o „chemare căreia spiritul său nu i-a putut rezista. Acceptînd..., el renunţa la rolul sublim de profet ce-i fusese hărăzit cu generozitate, mulţumindu-se cu rolul banal al unui om de stat încununat de un

succes magnific". (Cu alte cuvinte, Mahomed a cedat unei ispite căreia Isus i-a rezistat.) Ignaţiu de Loyola, în consecinţă, se bucură de aprobarea lui Toynbee pentru că din soldat a devenit sfînt.[55] Am putea întreba însă: acest sfînt n-a devenit oare şi el un om de stat de mare succes? (Fiind vorba însă de iezuitism, lucrurile dobîndesc, pare-se, o cu totul altă înfăţişare: acest tip de om de stat are îndeletniciri îndeajuns de transcendente.) Spre a evita posibilele neînţelegeri, ţin să spun cît se poate de clar că eu însumi aş cota pe mulţi sfinţi mai bine decît pe majoritatea sau cvasitotalitatea oamenilor de stat cunoscuţi mie, pentru că în general succesul politic nu mă prea impresionează. Am citat pasajul de mai înainte numai ca pe o coroborare a diagnozei mele istorico-analitice, potrivit căreia acest istorism al unui profet istoric modern este o filozofie a evaziunii.

Antiraţionalismul lui Toynbee iese în evidenţă în multe alte locuri. De exemplu, atunci cînd atacă concepţia raţionalistă despre toleranţă, el foloseşte, în loc de argumente, o categorie cum este cea de „nobleţe", ca opusă celei de „spirit plebeu" (în original *lowness* — n. t.). Pasajul respectiv tratează despre opoziţia dintre evitarea pur „negativă" a violenţei, avînd temeiuri raţionale, şi adevărata non-violenţă sau detaşare de lume, dînd de înţeles că cele două sînt concretizări ale unor „intenţii... pozitiv antitetice una alteia"[56]. Iată pasajul la care mă refer: „La nivelul ei cel mai de jos practicarea Non-Violenţei poate să nu exprime nimic mai nobil şi mai constructiv decît o deziluzie cinică faţă de... violenţa... practicată pînă atunci *ad nauseam*... Un exemplu notoriu de Non-Violenţă de acest gen neconstructiv este toleranţa religioasă din Lumea Occidentală începînd din secolul al şaptesprezecelea... şi pînă astăzi." E greu să rezişti ispitei de a riposta întrebînd — în terminologia lui Toynbee însuşi — dacă acest atac constructiv împotriva toleranţei religioase democratice din Occident exprimă ceva cu mult mai nobil şi mai constructiv decît o deziluzie cinică faţă de raţiune, dacă nu este cumva un exemplu notoriu al acelui antiraţionalism care a fost şi, din păcate, mai este încă la modă în Lumea noastră Occidentală şi care a fost practicat *ad nauseam*, îndeosebi începînd din epoca lui Hegel şi pînă în zilele noastre.

Desigur, această istorioanaliză pe care am încercat-o asupra lui Toynbee nu constituie o critică serioasă. Ea nu este decît un mod maliţios de a riposta, de a plăti istorismului cu aceeaşi monedă.

Miezul criticii mele este de cu totul altă factură şi mi-ar părea rău dacă jucîndu-mă astfel de-a istorismul, m-aş face răspunzător de a da acestei metode ieftine şi mai multă trecere decît are deja.

Să nu fiu înţeles greşit. Nu simt nici o ostilitate faţă de misticismul religios (ci doar faţă de un intelectualism antiraţionalist militant) şi aş fi primul care m-aş împotrivi oricărei încercări de a-l oprima. Departe de mine intenţia de a pleda pentru intoleranţă religioasă. Dar pretind că credinţa în raţiune, sau raţionalismul, sau umanitarismul, sau umanismul, are acelaşi drept ca orice alt crez de a contribui la ameliorarea relaţiilor umane şi îndeosebi la împiedicarea fărădelegilor internaţionale şi la statornicirea păcii. „Umanismul — scrie Toynbee[57] — îşi consacră în mod voit atenţia şi strădania sa... aducerii sub control uman a treburilor omeneşti. Numai că... unitatea omenirii nu poate fi niciodată statornicită în fapt decît în cadrul unităţii acelui întreg suprauman din care Omenirea face parte...; or, şcoala umaniştilor noştri occidentali moderni a nutrit şi nutreşte aspiraţia, originală şi perversă deopotrivă, de a ajunge la Cer prin înălţarea unui gigantic Turn Babel pe temelii pămînteşti..." Ceea ce susţine Toynbee, dacă l-am înţeles bine, este că umanistul nu are nici o şansă să aducă relaţiile internaţionale sub controlul raţiunii umane. Apelînd la autoritatea lui Bergson[58], el pretinde că numai supunerea faţă de o totalitate supraomenească ne poate salva şi că pentru raţiunea umană nu există nici o soluţie, nici o „cale pămîntească", după cum se exprimă el, pentru depăşirea naţionalismului tribal. N-am nimic împotriva caracterizării drept „pămîntească" a credinţei umaniste în raţiune, deoarece cred cu adevărat că printre principiile politicii raţionaliste se numără şi acela că nu putem crea raiul pe pămînt.[59] Dar umanismul este, la urma urmei, o credinţă ce şi-a probat virtuţile prin fapte, şi n-a făcut lucrul acesta, probabil, cu nimic mai rău decît orice alt crez. Şi cu toate că, împreună cu majoritatea umaniştilor, cred că, prin ideea Dumnezeului-tatăl, creştinismul poate aduce o mare contribuţie la statornicirea frăţiei între oameni, cred de asemenea că e puţin probabil ca cei ce subminează credinţa omului în raţiune să poată contribui mult la atingerea acestui ţel.

ÎNCHEIERE

Capitolul 25
Există un sens al istoriei?

I

Acum că mă apropii de sfîrşitul acestei cărţi, vreau să amintesc din nou cititorului că în cuprinsul ei n-am urmărit cîtuşi de puţin să ofer o istorie completă a istoricismului; capitolele cărţii nu sînt decît însemnări marginale şi răzleţe pentru o asemenea istorie, însemnări ce, pe deasupra, au o pronunţată tentă personală. De acest caracter al cărţii se leagă strîns şi faptul că ea reprezintă, în acelaşi timp, un fel de introducere critică în filozofia societăţii şi a politicii, pentru că istoricismul este o filozofie socială, politică şi morală (sau, să zic, mai degrabă imorală), şi a exercitat ca atare o puternică influenţă de la începuturile civilizaţiei noastre şi pînă astăzi. De aceea este practic imposibil să-i comentezi istoria fără a discuta în acelaşi timp problemele fundamentale ale societăţii, ale politicii şi ale moralei. Iar o asemenea discuţie conţine totdeauna, fie că recunoaşte sau nu acest lucru, un puternic element personal. Aceasta nu înseamnă că o parte considerabilă din ceea ce se spune în carte n-ar avea decît valoarea unei simple opinii; în puţinele cazuri în care am explicat propunerile sau deciziile mele personale în chestiuni morale sau politice, am precizat de fiecare dată cu claritate caracterul personal al propunerii sau deciziei respective. Doar în alegerea problematicii tratate s-a manifestat preferinţa personală într-o măsură mult mai mare decît s-ar fi întîmplat, să zicem, în cazul unui tratat ştiinţific.

Într-un fel, totuşi, această deosebire este şi ea una de grad. Nici chiar o ştiinţă nu este doar un „corp de fapte". Ea este, cel puţin, o colecţie, şi ca atare dependentă de interesele celui ce a cules respectivele fapte, adică de un punct de vedere. În ştiinţă acest punct de vedere este de obicei determinat de o teorie ştiinţifică; selectăm,

adică, din varietatea infinită a faptelor şi din varietatea infinită a aspectelor pe care acestea le înfăţişează, acele fapte şi acele aspecte care sînt interesante din pricina legăturii lor cu o teorie ştiinţifică mai mult sau mai puţin preconcepută. O anume şcoală de filozofi ai metodei ştiinţifice[1] au tras din consideraţii de genul acestora concluzia că ştiinţa totdeauna raţionează circular şi că „ne aflăm în situaţia cîinelui ce aleargă ca să apuce propria sa coadă“, cum se exprimă Eddington, deoarece nu putem scoate din experienţa noastră factuală decît ceea ce am pus noi înşine în ea, sub forma teoriilor noastre. Acest raţionament nu stă totuşi în picioare. Deşi este, în general, perfect adevărat că nu selectăm decît fapte care au relevanţă faţă de o teorie preconcepută, nu este adevărat că selectăm numai fapte care confirmă teoria şi, aşa-zicînd, o repetă; metoda ştiinţei constă mai degrabă în căutarea de fapte ce ar putea să infirme teoria. Aceasta este ceea ce numim testarea unei teorii — spre a vedea dacă nu putem descoperi vreun neajuns în ea. Dar deşi culegerea faptelor se efectuează ţinînd cont de teorie şi faptele o confirmă pe aceasta atîta timp cît ea rezistă testelor, faptele reprezintă mai mult decît un fel de simplă repetare a unei teorii preconcepute. Ele confirmă teoria numai dacă sînt rezultatele unor încercări neizbutite de a infirma predicţiile ei şi constituie astfel o mărturie elocventă în favoarea ei. Eu susţin, aşadar, că posibilitatea testării unei teorii, şi deci caracterul ei ştiinţific, ţin de posibilitatea răsturnării ei, adică de falsificabilitatea ei; iar faptul că toate testările la care este supusă o teorie sînt încercări de infirmare a predicţiilor derivate cu ajutorul ei oferă cheia metodei ştiinţifice.[2] Această viziune asupra metodei ştiinţifice este coroborată de istoria ştiinţei, care arată că adesea teoriile ştiinţifice sînt răsturnate de experimente şi că răsturnarea teoriilor constituie într-adevăr vehiculul progresului ştiinţific. Teza că ştiinţa e circulară nu poate fi susţinută.

Un element al acestei teze rămîne însă adevărat, şi anume că toate descrierile ştiinţifice de fapte sînt accentuat selective, depinzînd totdeauna de teorii. Situaţia poate fi cel mai bine descrisă prin analogie cu un proiector („teoria ştiinţei-proiector“, cum o numesc eu de obicei, prin contrast cu „teoria intelectului-recipient“[3]). Ce anume dă în vileag proiectorul va depinde de poziţia sa, de modul în care îl orientăm, de intensitatea şi culoarea luminii sale etc.; deşi va depinde, fireşte, în foarte mare măsură şi de lucrurile pe care el le luminează. În mod similar, o descriere

ştiinţifică va depinde în mare măsură de punctul nostru de vedere, de interesele noastre, care de regulă au legătură cu teoria sau ipoteza pe care vrem s-o testăm; deşi va depinde şi de faptele descrise. Într-adevăr, teoria sau ipoteza ar putea fi caracterizată drept cristalizarea unui punct de vedere. Căci dacă încercăm să formulăm punctul nostru de vedere, această formulare va fi, de regulă, ceea ce uneori este numit o ipoteză de lucru; adică o presupunere provizorie avînd funcţia de a ne ajuta să selectăm şi să ordonăm faptele. Trebuie să spunem însă clar că nu poate exista vreo teorie sau ipoteză care să nu fie, în acest sens, o ipoteză de lucru, şi să nu rămînă aşa. Pentru că nici o teorie nu este definitivă şi fiecare teorie ne ajută să selectăm şi să ordonăm anume fapte. Acest caracter selectiv al oricărei descrieri o face, într-un anumit sens, „relativă"; dar numai în sensul că n-am oferi această descriere, ci o alta, dacă punctul nostru de vedere ar fi diferit. El poate afecta de asemenea *credinţa* noastră în adevărul descrierii; dar nu afectează problema adevărului sau falsităţii descrierii: adevărul nu este „relativ" în acest sens[4].

Motivul pentru care orice descriere este selectivă îl constituie, vorbind în mare, infinita bogăţie şi varietate a aspectelor posibile ale faptelor din lumea noastră. Pentru descrierea acestei bogăţii infinite, avem la dispoziţie doar un număr finit de şiruri finite de cuvinte. Putem lungi, aşadar, descrierile noastre oricît dorim: ele vor rămîne totdeauna incomplete, simple selecţii, şi în plus inevitabil sumare, din faptele ce ni se înfăţişează spre descriere. Aceasta arată nu doar că este cu neputinţă de evitat un punct de vedere selectiv, ci că este şi indezirabil să se încerce aşa ceva; căci dacă am putea proceda fără nici un punct de vedere, n-am obţine o descriere mai „obiectivă", ci doar un morman de enunţuri fără nici o legătură între ele. Dar, fireşte, un punct de vedere este inevitabil, iar încercarea naivă de a-l evita nu poate duce decît la autoamăgire şi la aplicarea necritică a unui punct de vedere inconştient.[5] Toate acestea sînt adevărate, cum nu se poate mai categoric, în cazul *descrierii istorice*, care, după cum se exprimă Schopenhauer[6], are „un obiect de studiu infinit". În istorie, aşadar, nu mai puţin decît în ştiinţă, este inevitabil să avem un punct de vedere; iar credinţa că s-ar putea şi altminteri, duce în mod necesar la autoamăgire şi la lipsă de spirit critic. Aceasta, fireşte, nu înseamnă că aici ne e permis să falsificăm orice sau să tratăm cu nonşalanţă problema adevărului. Orice

descriere istorică particulară a anumitor fapte va fi pur şi simplu adevărată sau falsă, oricît de greu ar fi să decidem asupra adevărului sau falsităţii ei.

Pînă aici poziţia istoriei este analoagă celei a ştiinţelor naturii, de exemplu a fizicii. Dacă vom compara însă rolul pe care-l joacă un „punct de vedere“ în istorie cu cel pe care-l joacă un „punct de vedere“ în fizică, vom constata o mare deosebire. În fizică, după cum am văzut, „punctul de vedere“ se prezintă de obicei ca o teorie fizică, pe care o putem testa căutînd fapte noi. În istorie lucrurile nu stau chiar atît de simplu.

II

Să examinăm întîi ceva mai îndeaproape rolul teoriilor într-o ştiinţă a naturii cum este fizica. Aici teoriile îndeplinesc cîteva sarcini interconexate. Ele ajută la unificarea ştiinţei ca şi la explicarea şi predicţia de evenimente. Referitor la explicaţie şi la predicţie, mi-aş permite să citez din una din propriile mele lucrări[7]: „A da o *explicaţie cauzală* unui anumit eveniment înseamnă a deriva deductiv un enunţ (pe care aici îl vom numi *prognoză*) ce descrie acel eveniment, folosind drept premise ale deducţiei anumite *legi universale* alături de anumite propoziţii singulare sau specifice, pe care le putem numi *condiţii iniţiale*. Putem spune, de exemplu, că am dat o explicaţie cauzală a ruperii unui anumit fir dacă am stabilit că firul are o rezistenţă la rupere de 1 kg şi că de el a fost atîrnată o greutate de 2 kg. Analizînd această explicaţie, descoperim că în ea intervin două componente diferite. 1) Asumăm o ipoteză avînd caracter de lege universală a naturii, care în cazul nostru ar putea fi: «De cîte ori un fir este solicitat de o sarcină care depăşeşte o anumită solicitare maximă caracteristică pentru firul în cauză, el se va rupe.» 2) Asumăm anumite enunţuri specifice (condiţiile iniţiale) privitoare la evenimentul particular în chestiune; în cazul nostru ar putea fi vorba de următoarele două enunţuri: «Pentru acest fir, solicitarea maximă caracteristică la care se produce ruperea este de 1 kg» şi «Greutatea atîrnată de acest fir a fost de 2 kg». Există deci două feluri diferite de enunţuri care împreună furnizează o explicaţie cauzală completă: 1) *enunţuri universale avînd caracter de legi ale naturii* şi 2) *enunţuri specifice referitoare la cazul particular despre care este vorba, numite «condiţii iniţiale»*. Din legile

universale 1) putem deduce cu ajutorul condiţiilor iniţiale 2), următorul enunţ specific 3): «Acest fir se va rupe.» Această concluzie 3) o mai putem numi o *prognoză* specifică. — Condiţiile iniţiale (mai corect spus, situaţia descrisă de ele) sînt numite de obicei *cauza* evenimentului despre care este vorba, iar prognoza (mai corect spus, evenimentul descris de prognoză) este numit *efect*: de exemplu, spunem că atîrnarea unei greutăţi de 2 kg de un fir capabil să susţină doar 1 kg a fost cauza ruperii firului."

Din această analiză a explicaţiei cauzale putem desprinde cîteva idei. Una este că nu putem vorbi niciodată de cauză şi efect într-un mod absolut, un eveniment fiind cauza altuia, care este efectul său, numai relativ la o lege universală sau alta. Aceste legi universale sînt însă foarte adesea atît de banale (ca în propriul nostru exemplu) încît de regulă le socotim de la sine înţelese, în loc să facem uz de ele în mod conştient. O a doua idee este că folosirea unei teorii în scopul *prezicerii* unui eveniment specific nu este decît un alt aspect al folosirii ei pentru *explicarea* unui asemenea eveniment. Şi cum testarea unei teorii se realizează comparînd evenimentele prezise cu cele efectiv observate, analiza noastră arată şi cum pot fi *testate* teoriile. Dacă o teorie este folosită în scop explicativ, predictiv sau pentru testare, depinde de ce anume ne preocupă şi de care propoziţii sînt considerate de noi ca fiind date sau asumate.

Astfel, în cazul aşa-numitelor *ştiinţe* teoretice sau *generalizatoare* (cum sînt fizica, biologia, sociologia etc.) ne interesează cu precădere legile sau ipotezele universale. Vrem să ştim dacă acestea sînt adevărate, şi cum niciodată nu ne putem asigura în mod direct de adevărul lor, adoptăm metoda eliminării celor false. Interesul nostru pentru evenimente specifice, de exemplu pentru experimentele pe care le descriu condiţiile iniţiale şi prognozele, este întrucîtva limitat; ele ne preocupă în principal ca mijloace în vederea anumitor scopuri, mijloace prin care putem testa legile universale, pe cînd acestea din urmă sînt considerate interesante prin ele însele şi capabile să unifice cunoaşterea noastră.

În cazul ştiinţelor aplicate, preocuparea noastră este alta. Inginerul care foloseşte fizica pentru a construi un pod este interesat în mod precumpănitor de o prognoză: dacă un pod de un anumit fel (descris de condiţiile iniţiale) va suporta o anumită greutate. Pentru el, legile universale sînt mijloace în vederea unui scop şi sînt considerate date.

Prin urmare, ştiinţele generalizatoare pure şi aplicate sînt preocupate, respectiv, de testarea de ipoteze universale şi de predicţia unor evenimente specifice. Mai există însă şi o a treia preocupare, aceea de a explica un eveniment specific sau particular. Dacă vrem să explicăm un asemenea eveniment, de exemplu un anumit accident rutier, presupunem de obicei în mod tacit o mulţime de legi universale cel mai adesea banale (bunăoară, că un os se rupe la o anumită solicitare, sau că orice autoturism care izbeşte într-un anume fel un corp omenesc produce o solicitare suficientă pentru ruperea unui os etc.), iar ceea ce ne interesează cu precădere sînt condiţiile iniţiale sau cauza care, împreună cu aceste legi universale banale, ar explica evenimentul respectiv. Atunci de obicei asumăm cu titlu ipotetic anumite condiţii iniţiale şi încercăm să găsim probe suplimentare pe baza cărora să putem stabili dacă aceste condiţii iniţiale asumate ipotetic sînt sau nu adevărate; adică testăm aceste ipoteze specifice, derivînd din ele (cu ajutorul anumitor altor legi universale, de obicei la fel de banale) noi predicţii ce pot fi confruntate cu fapte observabile.

Foarte rar ne găsim în situaţia de a trebui să ne facem griji în privinţa legilor universale implicate într-o asemenea explicaţie. Aceasta se întîmplă numai atunci cînd observăm vreun gen de evenimente nou sau straniu, cum ar fi o reacţie chimică neaşteptată. Dacă un asemenea eveniment prilejuieşte formularea şi testarea anumitor ipoteze noi, atunci el este de interes în principal din punctul de vedere al unei ştiinţe genealizatoare. De regulă însă, dacă ne preocupă anumite evenimente specifice şi explicarea lor, considerăm ca date toate legile universale de care avem nevoie.

Ştiinţele care sînt animate de acest interes pentru evenimente specifice şi pentru explicarea lor pot fi numite, prin contrast cu ştiinţele generalizatoare, *ştiinţe istorice.*

Această viziune asupra istoriei ne face să înţelegem de ce atîţia specialişti în istorie şi atîţia dintre cei ce au scris despre metoda ei subliniază că ceea ce îi interesează este evenimentul particular, şi nu aşa-numitele legi istorice universale. Pentru că, din punctul nostru de vedere, nu pot exista legi istorice. Generalizarea se înscrie, pur şi simplu, pe o altă direcţie de interese, net diferite de interesul pentru evenimentele specifice şi pentru explicarea lor cauzală, cu care se îndeletniceşte istoria. Cei interesaţi de legi sînt nevoiţi să se adreseze ştiinţelor generalizatoare (de exemplu,

sociologiei). Prin prisma viziunii noastre se poate înţelege şi de ce istoria a fost atît de frecvent caracterizată drept „evenimentele trecutului aşa cum s-au petrecut în realitate". Această caracterizare, chiar dacă vom avea de făcut cîteva obiecţii faţă de ea, evidenţiază cît se poate de bine interesul specific al istoricului, prin contrast cu interesul cuiva care practică o ştiinţă generalizatoare. Viziunea noastră mai explică şi de ce în istorie sîntem confruntaţi, mult mai mult decît în ştiinţele generalizatoare, cu problemele „infinităţii obiectului ei de studiu". Pentru că teoriile sau legile universale ale ştiinţei generalizatoare introduc unitate şi un „punct de vedere"; ele creează, pentru fiecare ştiinţă generalizatoare, problemele ei şi centrele ei de interes, ca şi de cercetare, de construcţie logică şi de prezentare. În istorie însă nu dispunem de asemenea teorii unificatoare; mai bine zis, nenumăratele legi universale banale pe care le folosim sînt considerate ca date; ele sînt practic lipsite de interes şi total incapabile să introducă ordine în materia studiată. Dacă, de pildă, explicăm prima împărţire a Poloniei, din 1772, arătînd că această ţară nu avea cum să reziste puterilor conjugate ale Rusiei, Prusiei şi Austriei, folosim în mod tacit anumite legi istorice banale, cum ar fi următoarea: „Dacă două armate sînt aproximativ la fel de bine înarmate şi comandate, dar una are o covîrşitoare superioritate numerică, atunci cealaltă nu învinge niciodată." (Deosebirea între a spune „niciodată" şi a spune „mai niciodată" nu este aici la fel de importantă pentru noi ca pentru căpitanul unui vas din flota britanică.) O asemenea lege ar putea fi caracterizată drept o lege a sociologiei puterii militare; ea este însă prea banală pentru a ridica vreodată vreo problemă serioasă sociologilor sau pentru a le stîrni interesul. Sau dacă explicăm, să zicem, prin ambiţia şi energia lui Cezar decizia sa de a trece Rubiconul, folosim anumite generalizări psihologice extrem de banale, care nu sînt de natură să reţină vreodată atenţia unui psiholog. (De fapt, majoritatea explicaţiilor istorice folosesc în mod tacit nu atît legi sociologice şi psihologice banale, cît ceea ce, în capitolul 14, am numit *logica situaţiei*; adică, pe lîngă condiţiile iniţiale ce descriu interese şi scopuri personale şi alţi factori situaţionali, cum este informaţia de care dispune persoana în cauză, ele presupun tacit, ca un fel de primă aproximaţie, banala lege generală că persoanele normale acţionează de regulă mai mult sau mai puţin raţional.)

III

Vedem deci că acele legi universale pe care le foloseşte explicaţia istorică nu oferă pentru istorie un principiu selectiv şi unificator, un „punct de vedere". Într-un sens foarte limitat un asemenea punct de vedere poate fi asigurat limitînd istoria la o istorie a ceva; de exemplu la istoria puterii politice, a relaţiilor economice, a tehnologiei sau a matematicii. De regulă însă avem nevoie de principii selective suplimentare, de puncte de vedere care să fie în acelaşi timp centre de interes. Unele principii de acest fel sînt oferite de ideile preconcepute care sub anumite aspecte se aseamănă cu legile universale, idei cum sînt aceea că în istorie prezintă importanţă personalitatea „Marilor Bărbaţi", sau „caracterul naţional", sau ideile morale, sau condiţiile economice etc. Este important să ne dăm seama că multe „teorii istorice" (pesemne că mai potrivit ar fi să le caracterizăm drept „cvasiteorii") diferă mult în ce priveşte caracterul lor de teoriile ştiinţifice. Pentru că în istorie (inclusiv în istoria ştiinţelor naturii, de exemplu în geologia istorică) faptele ce ne stau la dispoziţie sînt adesea extrem de limitate şi nu pot fi repetate sau generate după cum vrem noi. Şi au fost culese în conformitate cu un punct de vedere preconceput: aşa-numitele „izvoare" istorice consemnează doar asemenea fapte a căror înregistrare a părut îndeajuns de interesantă, astfel că izvoarele vor cuprinde adesea numai fapte care se potrivesc cu o teorie preconcepută. Iar dacă nu sînt disponibile şi alte fapte, de multe ori testarea acestei teorii sau a oricărei teorii ulterioare nu va fi posibilă. Unor asemenea teorii istorice netestabile li se poate imputa pe drept cuvînt circularitatea în sensul în care ea a fost pe nedrept imputată teoriilor ştiinţifice. Pentru asemenea teorii istorice voi folosi, prin contrast cu teoriile ştiinţifice, denumirea de „*interpretări generale*".

Interpretările sînt importante pentru că reprezintă nişte puncte de vedere. Am văzut însă că un punct de vedere este totdeauna inevitabil şi că în istorie numai rareori se poate obţine o teorie care să poată fi testată şi care să aibă, în consecinţă, un caracter ştiinţific. Aşadar, nu trebuie să credem că o interpretare generală poate fi confirmată prin concordanţa ei chiar şi cu toate documentele disponibile; pentru că nu trebuie să uităm de circularitatea ei şi nici de faptul că vor exista întotdeauna un număr de alte interpretări (eventual incompatibile cu ea) care concordă cu aceleaşi documente

şi că numai rareori putem să obţinem date noi care să servească în felul în care servesc în fizică experimentele cruciale[8]. Istoricii adesea nu văd nici o altă interpretare care să concorde cu faptele la fel de bine ca propria lor interpretare; dacă ne gîndim însă că pînă şi în domeniul fizicii, care dispune de un stoc de fapte mai mare şi mai sigur, este mereu nevoie de noi experimente cruciale, pentru că cele vechi se potrivesc cu fiecare din două teorii rivale şi incompatibile (să amintim în acest sens experimentul eclipsei, necesar pentru a decide între teoria newtoniană şi cea einsteiniană a gravitaţiei), atunci vom abandona credinţa naivă că vreun set determinat de documente istorice ar putea fi interpretat vreodată într-un singur fel.

Dar aceasta nu înseamnă că toate interpretările sînt de valoare egală. Mai întîi, există totdeauna interpretări care nu concordă cu adevărat cu datele acceptate; în al doilea rînd, există unele care, pentru a se sustrage falsificării prin fapte, necesită un număr de ipoteze auxiliare mai mult sau mai puţin plauzibile; apoi, există interpretări care nu sînt în stare să conecteze un număr de fapte pe care o altă interpretare poate să le conecteze şi, în aceste limite, să le „explice". După cum se vede, chiar şi în cîmpul interpretării istorice se pot realiza progrese considerabile. În plus, pot să existe tot felul de trepte intermediare între „punctele de vedere" mai mult sau mai puţin universale şi acele ipoteze istorice specifice sau singulare, menţionate mai sus, care în explicarea evenimentelor istorice joacă rolul unor condiţii iniţiale ipotetice, şi nu al unor legi universale. Destul de frecvent acestea pot fi testate destul de bine şi sînt deci comparabile cu teoriile ştiinţifice. Dar unele din aceste ipoteze specifice se aseamănă îndeaproape cu acele cvasiteorii universale pe care eu le-am numit interpretări şi ca atare pot fi puse alături de acestea, ca „interpretări specifice". Pentru că probele în favoarea unei asemenea interpretări specifice au destul de frecvent un caracter la fel de circular ca şi probele în favoarea unor „puncte de vedere" universale. De exemplu, se poate întîmpla ca singura noastră autoritate să ne ofere privitor la anumite evenimente exact acea informaţie care se potrriveşte cu propria ei interpretare specifică. Majoritatea interpretărilor specifice, pe care le putem încerca, ale acestor fapte vor fi atunci circulare în sensul că se vor potrivi în mod necesar cu interpretarea ce a prezidat la selecţia iniţială a faptelor. Dacă însă izbutim să dăm unui asemenea material

o interpretare ce se abate în mod radical de la cea adoptată de autoritatea noastră (aşa cum s-a întîmplat, de exemplu, cu siguranţă în interpretarea dată de noi operei lui Platon), atunci caracterul interpretării noastre poate eventual să semene întrucîtva cu cel al unei ipoteze ştiinţifice. Dar în ce priveşte fundamentalul, este necesar să nu uităm că uşurinţa cu care poate fi aplicată o anumită interpretare şi aparenta ei capacitate de a explica tot ceea ce ştim este un argument foarte dubios în favoarea ei; pentru că nu putem testa o teorie decît dacă putem căuta contraexemple. (Lucrul acesta îl uită aproape întotdeauna admiratorii diferitelor „filozofii revelatoare", în special psihanaliştii, socioanaliştii şi istorio-analiştii; ei sînt adeseori seduşi de uşurinţa cu care teoriile lor pot fi aplicate pretutindeni.)

Spuneam mai înainte că pot exista interpretări incompatibile: dar cîtă vreme le considerăm ca nefiind decît cristalizări ale unor puncte de vedere, între ele nu va exista incompatibilitate. De exemplu, interpretarea potrivit căreia omenirea se află într-un progres continuu (spre societatea deschisă sau spre vreun alt ţel) este incompatibilă cu interpretarea că omenirea alunecă permanent în jos, regresează. Dar „punctul de vedere" al unui autor care priveşte istoria umană ca pe o istorie a progresului nu este neapărat incompatibil cu cel al unui autor care vede în ea un regres continuu: cu alte cuvinte, am putea scrie o istorie a progresului omenirii spre libertate (cuprinzînd, de exemplu, descrierea luptei împotriva sclaviei) şi o altă istorie, a regresului uman şi a opresiunii (cuprinzînd, bunăoară, lucruri cum sînt impactul rasei albe asupra celorlalte rase); iar aceste două istorii nu vor trebui neapărat să se contrazică, putînd foarte bine să fie complementare una faţă de alta, aşa cum ar fi două imagini ale aceluiaşi peisaj privit din două puncte diferite. Această observaţie prezintă o importanţă considerabilă. Căci dat fiind că fiecare generaţie îşi are propriile sale frămîntări şi probleme, şi deci propriile sale interese şi un punct de vedere propriu, rezultă că fiecare generaţie are dreptul să privească şi să reinterpreteze istoria în propriul său fel, complementar cu cel al generaţiilor anterioare. În fond, toţi studiem istoria pentru că ne interesează[9] şi, eventual din dorinţa de a învăţa din ea ceva despre propriile noastre probleme. Dar istoria nu poate servi nici unuia din aceste două scopuri dacă, sub influenţa unei inaplicabile idei de obiectivitate, ezităm să înfăţişăm problemele istorice din propriul

nostru punct de vedere. Şi nu trebuie să ne temem că punctul nostru de vedere, dacă este aplicat în mod conştient şi critic, va fi inferior celui al unui autor care are naivitatea de a crede că el nu interpretează şi că a atins un nivel de obiectivitate ce-i permite să prezinte „evenimentele din trecut aşa cum s-au petrecut în realitate". (Iată de ce sînt de părere că şi asemenea comentarii cu amprentă personală cum se întîlnesc în cartea de faţă îşi au îndreptăţirea lor, fiind în concordanţă cu metoda istorică.) Principalul e să fii conştient de propriul punct de vedere şi să fii critic, adică să eviţi, pe cît posibil, părtinirile inconştiente şi deci necritice în prezentarea faptelor. Sub toate celelalte aspecte interpretarea trebuie să-şi pledeze ea însăşi cauza; iar meritele ei vor fi fertilitatea, capacitatea de a elucida fapte istorice, precum şi interesul ei actual, capacitatea ei de a elucida problemele prezentului.

Rezumînd, vom spune că nu poate exista o istorie a „trecutului aşa cum a fost în fapt"; pot exista numai interpretări istorice, dintre care nici una nu e definitivă; iar fiecare generaţie are dreptul de a-şi făuri una proprie. Acesta e, de altfel, nu numai un drept al ei, ci într-un fel şi o obligaţie; pentru că o cere o nevoie imperioasă. Nevoia de a şti cum se leagă de trecut frămîntările noastre de astăzi şi de a descoperi direcţia pe care putem înainta spre soluţionarea a ceea ce simţim şi alegem drept sarcinile noastre de căpetenie. Din această nevoie, dacă nu este satisfăcută cu mijloace raţionale şi cinstite, se nasc interpretările istoriciste. Sub presiunea ei, istoricistul înlocuieşte întrebarea raţională: „Ce trebuie să alegem drept problemele noastre cele mai urgente, cum au apărut ele şi ce căi trebuie urmate în rezolvarea lor?" cu problema iraţională şi aparent factuală: „Încotro ne îndreptăm? Care este, în esenţă, rolul pe care ni l-a rezervat istoria?"

Dar este oare corect din partea mea să refuz istoricistului dreptul de a interpreta istoria în propriul lui fel? N-am proclamat adineauri că oricine are un asemenea drept? Răspunsul meu la această întrebare este că interpretările istoriciste sînt de un fel aparte. Interpretările care sînt necesare şi justificate şi dintre care trebuie să adoptăm una sau alta pot fi comparate, spuneam, cu un proiector. Îndreptăm acest proiector spre trecut şi sperăm ca prin reflexie lumina lui să cadă şi asupra prezentului. Interpretarea istoricistă, dimpotrivă, poate fi comparată cu un proiector îndreptat spre noi înşine, din pricina căruia ne este greu sau chiar

imposibil să vedem ceva în jurul nostru, iar acţiunile ne sînt paralizate. Sensul acestei metafore este că istoricistul nu recunoaşte că noi sîntem cei ce selectăm şi ordonăm faptele istoriei, ci crede că „istoria însăşi“ sau „istoria omenirii“ ne determină, prin legile ei inerente, pe noi, problemele noastre, viitorul nostru şi chiar punctul nostru de vedere. În loc de a recunoaşte că interpretarea istorică trebuie să răspundă unei nevoi ce se naşte din problemele şi deciziile practice cu care ne confruntăm, istoricistul crede că în dorinţa noastră de interpretare istorică îşi află expresie intuiţia profundă că prin contemplarea istoriei putem să descoperim taina sau esenţa destinului omenirii. Istoricismul îşi propune să descifreze Calea pe care îi este sortit omenirii să meargă; să descopere Cheia Istoriei (cum se exprima J. Macmurray) sau Sensul Istoriei.

IV

Dar există oare o asemenea cheie? *Există un sens al istoriei*?

Nu vreau să intru aici în problema sensului cuvîntului „sens“: pornesc de la premisa că majoritatea oamenilor ştiu cu destulă claritate ce au în vedere atunci cînd vorbesc despre „sensul istoriei“ sau despre „sensul sau rostul vieţii“.[10] Şi în acest sens, în sensul în care se pune problema sensului istoriei, eu răspund: *Istoria nu are un sens.*

Înainte de a formula raţiunile în sprijinul acestei opinii, trebuie să spun cîte ceva despre „istoria“ la care se gîndesc oamenii atunci cînd întreabă dacă există un sens al istoriei. Pînă aici am vorbit eu însumi despre „istorie“ ca şi cum termenul nu ar necesita nici o explicaţie. De acum nu mai pot să procedez aşa: pentru că vreau să învederez că *„istoria“, în sensul în care majoritatea oamenilor vorbesc de ea, pur şi simplu nu există*; iar aceasta e cel puţin una din raţiunile pentru care afirm că istoria nu are un sens.

Cum ajung cei mai mulţi oameni să folosească termenul „istorie“? (Am în vedere acea accepţiune a lui în care spunem despre o carte că este o carte ce vorbeşte *despre* istoria Europei, şi nu accepţiunea în care spunem că ea *este* o istorie a Europei.) Ei învaţă despre el la şcoală şi la facultate. Citesc cărţi de istorie. Observă despre ce este vorba în cărţile ce poartă titluri de felul „istoria lumii“ sau

„istoria omenirii" şi capătă deprinderea de a o privi drept un şir de fapte mai mult sau mai puţin distinct. Iar aceste fapte constituie, cred ei, istoria omenirii.

Dar noi am văzut deja că domeniul faptelor este infinit de bogat şi că se impune o selecţie. În funcţie de interesele noastre, putem scrie, de exemplu, despre istoria artei; sau a limbajului; sau a deprinderilor alimentare; sau a febrei tifoide (vezi cartea lui Zinsser *Rats, Lice, and History* (*Şobolanii, păduchii şi istoria*). Desigur, nici una din acestea nu este istoria omenirii (şi nici toate împreună). Ci, atunci cînd vorbesc de istoria omenirii, oamenii au în vedere istoria imperiilor egiptean, babilonian, persan, macedonean, roman ş.a. pînă în zilele noastre. Altfel spus: ei vorbesc de *istoria omenirii*, dar se gîndesc la *istoria puterii politice*, despre care, de altfel, au şi învăţat la şcoală.

Nu există o istorie a omenirii, există numai un număr indefinit de istorii a tot felul de aspecte ale vieţii umane. Iar unul dintre acestea este istoria puterii politice. Ea este ridicată la rangul de istorie a lumii. După mine însă a gîndi astfel înseamnă a comite un delict împotriva oricărei concepţii decente despre omenire. E aproape ca şi cum ai trata istoria delapidărilor sau a jafului sau a otrăvirilor drept istoria omenirii. Pentru că *istoria luptelor pentru putere nu este altceva decît istoria crimei internaţionale şi a asasinatelor în masă* (inclusiv, ce-i drept, a unor încercări de a le pune capăt). Aceasta este istoria care se învaţă în şcoli şi unii din cei mai mari criminali ai ei sînt ridicaţi în slăvi ca eroi ai istoriei.

Dar oare într-adevăr nu se poate vorbi de o istorie universală în sensul de istorie concretă a omenirii? Aşa ceva nu poate să existe. Acesta trebuie să fie, cred, răspunsul oricărui umanist şi, în special, al oricărui creştin. O istorie concretă a omenirii, dacă ar exista una, ar trebui să fie istoria tuturor oamenilor. Ar trebui să fie istoria tuturor speranţelor, luptelor şi suferinţelor. Pentru că nici una din acestea nu este mai importantă decît vreo alta. Evident că această istorie concretă nu poate fi scrisă. Sîntem nevoiţi să construim abstracţii, să omitem, să alegem. O dată cu aceasta însă ajungem la istoriile multiple, şi printre ele, la istoria crimei internaţionale şi a asasinatelor în masă, care a fost prezentată cu grandilocvenţă drept istoria omenirii.

Dar de ce a fost selectată tocmai istoria puterii şi nu, bunăoară, cea a religiei sau a poeziei? Motivele sînt multiple. Unul e că

puterea ne afectează pe toţi, pe cînd poezia interesează pe foarte puţini. Un altul e că oamenii sînt predispuşi la cultul puterii. Însă nu încape îndoială că acest cult al puterii este o idolatrie umană de cea mai proastă speţă, o relicvă a epocii cavernelor, a robiei umane. Cultul puterii s-a născut din frică, emoţie pe drept cuvînt dispreţuită. Un al treilea motiv pentru care s-a făcut din marea politică miezul „istoriei" este că deţinătorii puterii au vrut să fie adoraţi şi au putut să impună să li se împlinească dorinţele. Mulţi istorici au scris sub supravegherea împăraţilor, a generalilor şi dictatorilor.

Ştiu că ceea ce spun aici va întîmpina o opoziţie categorică din multe tabere, inclusiv din partea unor apărători ai creştinismului; pentru că deşi Noul Testament nu oferă nici un fel argumente în acest sens, se consideră adesea drept parte a dogmei creştine ideea că Dumnezeu se dezvăluie în istorie; că istoria are un sens; şi că sensul ei este ţelul lui Dumnezeu. Istoricismul este astfel considerat drept un element necesar al religiei. Eu nu subscriu însă la astfel de idei. Susţin, dimpotrivă, că această viziune este curată idolatrie şi superstiţie, nu numai din punctul de vedere al unui raţionalist sau umanist, ci chiar şi din cel creştin.

Ce stă în spatele acestui istoricism teist? În versiunea sa hegeliană, el priveşte istoria — pe cea politică — ca pe o scenă, sau mai curînd ca pe un fel de lungă piesă shakesperiană, ai cărei eroi sînt, în viziunea spectatorilor, fie „marile personalităţi istorice", fie omenirea *in abstracto*. Spectatorii se întreabă apoi „Cine a scris această piesă?" Şi consideră că dau un răspuns pios zicînd „Dumnezeu". Numai că în privinţa asta se înşală. Răspunsul lor este curată blasfemie, pentru că piesa a fost scrisă (şi ei ştiu acest lucru) nu de Dumnezeu, ci de profesorii de istorie supervizaţi de generali şi de dictatori.

Nu neg că o interpretare a istoriei din punct de vedere creştin este la fel de îndreptăţită ca oricare alta; şi se cuvine fără îndoială subliniat, de exemplu, cît de multe din ţelurile şi aspiraţiile noastre occidentale — umanitarismul, libertatea, egalitatea — le datorăm influenţei creştinismului. În acelaşi timp însă, singura atitudine raţională şi singura atitudine creştinească, chiar şi faţă de istoria libertăţii, este să considerăm că noi înşine sîntem răspunzători de ea, în acelaşi sens în care sîntem răspunzători pentru ceea ce facem cu propriile noastre vieţi, şi că doar conştiinţa noastră, şi nu succesul nostru lumesc, poate să ne judece. Teoria după care Dumnezeu se

dezvăluie în istorie pe Sine şi judecata Sa este în fond identică cu teoria după care succesul nostru lumesc este judecătorul ultim şi justificarea ultimă a acţiunilor noastre; ea se reduce la doctrina că istoria va judeca şi că deci puterea viitoare este totuna cu legitimitatea; e acelaşi lucru cu ceea ce am numit „futurism moral"[11]. A susţine că Dumnezeu se dezvăluie pe Sine în ceea ce în mod curent se cheamă „istorie", în istoria crimelor şi hecatombelor internaţionale este într-adevăr o blasfemie; căci ceea ce se petrece realmente în sfera vieţilor umane nu prea are mare legătură cu aceste lucruri crude şi totodată puerile. Viaţa omului individual uitat şi anonim, necazurile şi bucuriile lui, suferinţele şi moartea lui reprezintă conţinutul real al experienţei umane de-a lungul secolelor. Dacă aceste lucruri ar putea fi povestite de istorie, atunci cu siguranţă nu aş spune că e o blasfemie să vedem în ele degetul lui Dumnezeu. Dar o asemenea istorie nu există şi nu poate exista; iar toată istoria care s-a scris, istoria celor Mari şi Puternici este cel mult o comedie ieftină; este opera bufă jucată de nişte puteri aflate în spatele realităţii (comparabilă cu opera bufă a lui Homer jucată de puterile olimpiene din culisele luptelor dintre oameni). Este ceea ce unul din cele mai urîte instincte ale noastre, adoraţia idolatră a puterii, a succesului ne-a făcut să credem că e real. Şi în această „istorie", nici măcar făcută, ci contrafăcută de oameni, unii creştini cutează să vadă mîna lui Dumnezeu! Ei îndrăznesc să pretindă ca înţeleg şi ştiu care este voia Sa atunci cînd îi atribuie meschinele lor interpretări istorice! „Dimpotrivă — spune teologul K. Barth în *Credo*-ul său — trebuie să începem prin a recunoaşte... că tot ceea ce credem a şti cînd spunem «Dumnezeu» nu accede la El şi nu-l cuprinde pe El..., ci întotdeauna unul din idolii concepuţi şi plăsmuiţi de noi înşine, fie că-i spunem «spirit», sau «natură», «destin» sau «idee»..."[12] (În consonanţă cu această atitudine, Barth caracterizează „doctrina neoprotestantă a autorevelării lui Dumnezeu în istorie" drept „inadmisibilă" şi drept o uzurpare „a înaltei misiuni a lui Cristos".) Dar din punct de vedere creştin, asemenea încercări nu numai că se alimentează din aroganţă, ci exprimă de-a dreptul o atitudine anticreştină. Pentru că, negreşit, creştinismul susţine că succesul lumesc nu e lucrul decisiv. Cristos „a pătimit sub Ponţiu Pilat". Citez iar din Barth: „Cum intră numele lui Ponţiu Pilat în *Crez*? Răspunsul e simplu şi poate fi dat pe loc: e o chestiune de datare." Aşadar, omul de succes, care în acea vreme reprezenta puterea istorică, joacă

aici rolul pur tehnic de indicare a datei la care s-au petrecut respectivele evenimente. Şi în ce au constat aceste evenimente? Ele n-au avut nimic de-a face cu succesul politic, cu „istoria". Ele n-au fost nici măcar povestea unei eşuate revoluţii naţionaliste nonviolente (à la Gandhi) a poporului evreu împotriva cuceritorilor romani. Evenimentele n-au fost altceva decît pătimirile unui om. Barth insistă că „pătimirea" se referă la întreaga viaţă a lui Cristos, nu numai la moartea Sa; şi spune[13]: „Isus *pătimeşte*. El nu cucereşte. El nu triumfă. Nu e încununat de succes... El n-a obţinut nimic în afară de... răstignirea Sa. Acelaşi lucru s-ar putea spune despre raporturile Sale cu poporul Său şi cu discipolii Săi." Citînd din Barth, am vrut să arăt că nu numai din punctul meu de vedere „raţionalist" sau „umanist" cultul succesului istoric apare incompatibil cu spiritul creştinismului. Importante din perspectiva creştinismului nu sînt isprăvile istorice ale puternicilor cuceritori romani, ci (ca să folosesc o expresie a lui Kierkegaard[14]), „ceea ce o mînă de pescari au dat lumii". Şi totuşi, interpretările teiste ale istoriei încearcă să vadă în aceasta aşa cum a fost consemnată, adică în istoria puterii şi în succesul istoric, manifestarea voinţei lui Dumnezeu.

La acest atac împotriva „doctrinei revelării lui Dumnezeu în istorie" mi se va replica probabil că totuşi succesul, succesul Său de după moarte, *este* cel prin care viaţa neîncununată de succes a lui Cristos pe pămînt s-a revelat omenirii drept cea mai mare victorie spirituală; că succesul, roadele învăţăturii Sale au fost cele ce au dovedit-o şi îndreptăţit-o şi prin care s-a verificat proorocirea „Cei din urmă vor fi cei dintîi, iar cei dintîi vor fi cei din urmă". Cu alte cuvinte, că voinţa lui Dumnezeu s-a manifestat prin succesul istoric al Bisericii Creştine. Acest mod de a apărare este însă unul extrem de primejdios. Ideea lui subiacentă că succesul lumesc al Bisericii ar fi un argument în favoarea creştinismului trădează limpede lipsa de credinţă. Primii creştini n-au avut nici o încurajare lumească de acest fel. (Ei credeau că conştiinţa trebuie să fie judecătorul puterii[15], şi nu invers.) Cei ce consideră că istoria succesului învăţăturii creştine dezvăluie voinţa lui Dumnezeu ar trebui să se întrebe dacă succesul acesta a fost cu adevărat o izbîndă a spiritului creştinismului; dacă nu cumva spiritul acesta a triumfat pe vremea cînd Biserica era persecutată, şi nu după ce a ajuns triumfătoare. Care Biserică a întruchipat acest spirit într-un mod mai pur, cea a martirilor, sau Biserica victorioasă a Inchiziţiei?

Se pare că mulţi ar fi dispuşi să admită, dat fiind accentul pus pe ideea că mesajul creştin se adresează celor umili, o bună parte din cele spuse aici, păstrînd totuşi convingerea că acest mesaj este unul istoricist. Un reprezentant proeminent al acestui mod de a vedea lucrurile este J. Macmurray, care în cartea sa *The Clue to History* (Cheia istoriei) găseşte esenţa învăţăturii creştine în profeţia istorică şi vede în întemeietorul ei pe descoperitorul unei legi dialectice a „naturii umane". Macmurray susţine[16] că, potrivit acestei legi, istoria politică duce în mod inevitabil la apariţia „comunităţii socialiste a lumii" (în original: *the socialist commonwealth of the world* — n. t.). „Legea fundamentală a naturii umane nu poate fi înfrîntă... Cei umili vor moşteni pămîntul". Dar acest istoricism, care pune certitudinea în locul speranţei, duce cu necesitate la futurism moral. „Legea *nu poate* fi înfrîntă." Putem fi deci siguri, pe temeiuri psihologice, că orice am face, rezultatul va fi acelaşi; că pînă şi fascismul nu poate să nu ducă, în cele din urmă, la acea comunitate; aşa că rezultatul final nu depinde de decizia noastră morală şi nu trebuie să ne frămîntăm în legătură cu responsabilităţile ce ne revin. Dacă ni se spune că putem fi *siguri*, pe temeiuri ştiinţifice, că „cei din urmă vor fi cei dintîi, iar cei dintîi vor fi cei din urmă", ce altceva este aceasta decît înlocuirea conştiinţei prin profeţie istorică? Nu se apropie oare primejdios de mult această teorie (desigur, contrar intenţiilor autorului ei) de îndemnul: „Fii înţelept şi ia aminte la ceea ce-ţi spune întemeietorul creştinismului, pentru că el a fost un mare psiholog al naturii umane şi un mare profet al istoriei. Treci la timp de partea celor umili, pentru că potrivit legilor ştiinţifice inexorabile ale naturii umane, aceasta e cea mai sigură cale ca să ajungi pe culme!" O asemenea cheie a istoriei implică cultul succesului; implică ideea că dreptatea va fi a celor umili, pentru că vor fi în tabăra învingătoare. Ea traduce marxismul, şi îndeosebi ceea ce am numit teoria morală istoricistă a lui Marx, în limbajul unei psihologii a naturii umane şi al profeţiei religioase. Este o intrerpretare care, prin implicaţie, vede cea mai mare izbîndă a creştinismului în faptul că întemeietorul său a fost un precursor al lui Hegel — e adevărat, unul superior.

Insistenţa mea că succesul nu trebuie adorat, că nu el trebuie să fie judecătorul nostru, că nu trebuie să ne lăsăm fascinaţi de el, şi în particular încercările mele de a arăta că în această atitudine mă întîlnesc cu ceea ce eu consider a fi adevărata învăţătură creştină,

nu trebuie înţelese greşit. Ele nu sînt menite să sprijine atitudinea de „detaşare" pe care am criticat-o în capitolul precedent[17]. Dacă creştinismul implică o atare transcendenţă nu ştiu, dar e cert că predică adepţilor săi, drept singura cale de a-şi dovedi credinţa, ajutorarea practică (şi cu mijloace lumeşti) a celor aflaţi la nevoie. Şi este neîndoielnic posibil să combini o atitudine extrem de rezervată sau chiar dispreţuitoare faţă de succesul lumesc în sensul de putere, glorie şi bogăţie, cu strădania de a face tot ce-ţi stă în putinţă în această lume şi de a promova ţelurile pe care ai decis să le adopţi cu scopul clar de a le asigura succesul: nu de dragul succesului sau de dragul de a primi un verdict favorabil din partea istoriei, ci de dragul lor înşile.

Critica făcută de Kierkegaard lui Hegel oferă un sprijin puternic unora dintre aceste idei, în special ideii că istoricismul este incompatibil cu creştinismul. Deşi Kierkegaard nu s-a eliberat niciodată pînă la capăt de tradiţia hegeliană în care fusese educat[18], poate că nimeni nu şi-a dat seama mai limpede decît el ce însemna hegelianismul. „Au existat — scrie[19] Kierkegaard — filozofi care au încercat, înaintea lui Hegel, să explice... istoria. Iar providenţa nu putea decît să zîmbească la vederea acestor încercări. Providenţa, totuşi, n-a rîs pe faţă, pentru că aceste încercări vădeau o sinceritate umană, onestă. Dar cînd e vorba de Hegel...! Aici mi-ar trebui limbajul lui Homer. Trebuie că zeii au rîs cu hohote! Un profesoraş antipatic a izbutit, iată, să pătrundă necesitatea a toate cîte sînt pe lume şi acum cîntă toată povestea la flaşnetă: ascultaţi, voi zei ai Olimpului!" Şi Kierkegaard continuă, referindu-se la atacul[20] ateului Schopenhauer împotriva apologetului creştin Hegel: „Lectura lui Schopenhauer mi-a făcut o plăcere mai mare decît pot să exprim. Ceea ce spune el este perfect adevărat; şi apoi — aşa le trebuie nemţilor! — o spune cu o brutalitate de care numai un neamţ e în stare." Dar şi expresiile folosite de Kierkegaard sînt aproape la fel de tăioase ca şi cele ale lui Schopenhauer; căci el spune mai departe că hegelianismul, pe care-l califică drept „spiritul strălucit al putrefacţiei", este „cea mai respingătoare dintre toate formele de destrăbălare"; şi vorbeşte, apropo de hegelianism, de „mucegaiul pompozităţii", de „dezmăţ intelectual" şi de „splendoarea infamă a descompunerii".

Şi într-adevăr, educaţia noastră intelectuală, ca şi cea etică, este coruptă. Ea este pervertită de admiraţia pentru strălucire, pentru

modul în care lucrurile sînt spuse, în loc să pună accentul pe aprecierea critică a ceea ce se spune (şi a ceea ce se face). Este pervertită de ideea romantică a splendorii scenei Istoriei, pe care noi sîntem actorii. Sîntem educaţi să acţionăm trăgînd cu ochiul la galerie.

Problema de a educa în om capacitatea de a aprecia sănătos propria sa importanţă comparativ cu cea a altor indivizi este înecată în confuzii din pricina acestor etici ale faimei şi destinului, din pricina unei moralităţi ce perpetuează un sistem educaţional bazat încă pe clasici, cu viziunea lor romantică despre istoria puterii şi cu romantica lor moralitate tribală ce-şi are originea la Heraclit; un sistem ce are ca fundament ultim cultul puterii. În locul unei combinaţii lucide de individualism şi altruism (ca să folosesc din nou aceste etichete[21]) — adică în locul unei poziţii de felul „Ceea ce contează cu adevărat sînt indivizii umani, dar nu spun asta în sensul că eu aş conta foarte mult" — se preferă, ca un lucru de la sine înţeles, o combinaţie romantică de egoism şi colectivism. Mai precis, se exagerează în manieră romantică importanţa eului, a vieţii lui emoţionale şi a „autoexprimării" lui; iar o dată cu aceasta, şi tensiunea dintre „personalitate" şi grup, colectivitate. Aceasta din urmă ia locul celorlalţi indivizi, al celorlalţi oameni, dar nu admite relaţii personale rezonabile. „Domină sau supune-te" este, prin implicaţie, deviza acestei atitudini; fii sau un Om Mare, un Erou ce înfruntă destinul şi dobîndeşte faimă („cu cît e mai mare căderea, cu atît mai mare e faima", spune Heraclit) sau cufundă-te în „mase" şi supune-te liderilor, sacrifică-te pentru cauza mai înaltă a colectivităţii tale. Există un element nevrotic, isteric în această subliniere exagerată a importanţei tensiunii dintre eu şi colectivitate, şi nu mă îndoiesc că în această isterie, în această reacţie la angoasele civilizaţiei rezidă secretul puternicei atracţii emoţionale pe care o exercită etica cultului eroilor, etica dominaţiei şi supunerii.[22]

Există dedesubtul acestor lucruri o dificultate reală. În timp ce în cazul omului politic este destul de clar (după cum am văzut în capitolele 9 şi 24) că trebuie să se limiteze la combaterea relelor, în loc să lupte pentru valori „pozitive" sau „superioare" cum sînt fericirea etc., educatorul se află, în principiu, într-o postură diferită. Deşi nu trebuie să *impună* celor pe care-i educă scara valorilor sale „superioare", el este cu siguranţă dator să *stimuleze* interesul lor pentru aceste valori. El e dator să se îngrijească de sufletele elevilor săi. (Cînd Socrate le spunea prietenilor săi să aibă grijă de

sufletele lor, *el* era cel ce avea grijă de ele.) Există, aşadar, în mod cert în educaţie ceva de genul unui element estetic sau romantic, care n-are ce căuta în politică. Dar deşi lucrul acesta este adevărat în principiu, el e cu greu aplicabil sistemului nostru educaţional. Pentru că presupune o relaţie de prietenie între educator şi educat, relaţie căreia, după cum am subliniat în capitolul 24, fiecare din părţi trebuie să fie liberă de a-i pune capăt. (Socrate îşi alegea tovarăşii de discuţie, şi ei pe el.) În şcolile noastre, chiar numărul elevilor face imposibile toate acestea. Drept urmare, încercările de a impune valori superioare nu numai că nu sînt încununate de succes, ci, trebuie subliniat, aduc *daune* — ceva mult mai concret şi public decît idealurile vizate. Iar principiul conform căruia avem ca primă datorie de a nu dăuna celor ce ne sînt încredinţaţi trebuie recunoscut ca fiind la fel de fundamental în educaţie ca şi în medicină. „Nu dăunaţi" (şi, deci, „daţi tinerilor ceea ce le este cel mai urgent necesar pentru ca să devină independenţi de noi şi capabili să aleagă singuri") ar fi un obiectiv de mare valoare pentru sistemul nostru educaţional, obiectiv ce pare modest, dar a cărui realizare este destul de îndepărtată. În locul lui sînt însă la modă obiective „mai înalte", obiective tipic romantice şi în fond stupide, cum ar fi „dezvoltarea deplină a personalităţii".

Tocmai sub influenţa unor asemenea idei romantice, individualismul este încă identificat cu egoismul, ca la Platon, iar altruismul cu colectivismul (adică cu înlocuirea egoismului individualist prin egoismul de grup). Dar aceasta împiedică pînă şi o formulare clară a problemei principale, aceea a modului cum să ajungi la o apreciere cumpănită a propriei importanţe în relaţia cu alţi indivizi. Dat fiind că simţim, şi pe bună dreptate, că trebuie să năzuim spre ceva situat dincolo de noi înşine, spre un lucru căruia să ne putem devota şi pentru care să putem face sacrificii, se conchide că acest lucru trebuie să fie colectivitatea, cu „misiunea istorică" ce i se atribuie. Ni se spune, astfel, să facem sacrificii şi în acelaşi timp ni se dau asigurări că procedînd aşa realizăm o afacere excelentă. Trebuie să facem sacrificii, ni se spune, dar prin aceasta vom dobîndi onoare şi faimă. Vom deveni „actori de frunte", eroi pe Scena Istoriei; în schimbul unui mic risc vom fi răsplătiţi generos. Aceasta este moralitatea dubioasă a unei perioade în care doar o infimă minoritate conta şi nimănui nu-i păsa de oamenii de rînd. Moralitatea celor care, fiind aristocraţi politici sau intelectuali, au şansa de a intra în

manualele de istorie. Ea n-are cum să fie moralitatea celor ce dau întîietate dreptăţii şi egalitarismului; pentru că faima istorică nu poate fi dreaptă, iar numărul celor ce pot s-o dobîndească este foarte mic. Mulţimea fără număr a celor la fel de valoroşi, sau mai valoroşi, va fi totdeauna uitată.

Trebuie, probabil, să admitem că etica heraclitiană, doctrina că răsplata mai înaltă este cea pe care numai posteritatea este în măsură s-o ofere, poate fi eventual întrucîtva superioară, sub anumite aspecte, unei doctrine etice ce îndeamnă să căutăm răsplata în prezent. Totuşi nu de o asemenea etică avem nevoie; ci de una care sfidează succesul şi recompensa. Iar o etică de acest fel nu trebuie inventată. Ea nu este nouă. A predicat-o creştinismul, cel puţin la începuturile lui. Ne-o sugerează şi cooperarea industrială şi ştiinţifică din zilele noastre. Moralitatea romantică istoricistă a faimei pare, din fericire, în declin. Ne-o arată Soldatul Necunoscut. Începem să înţelegem că sacrificiul poate să însemne la fel de mult, sau chiar mai mult, cînd este făcut în mod anonim. Educaţia noastră etică trebuie să meargă pe această cale. Trebuie să fim sfătuiţi să ne facem munca noastră; să facem sacrificii de dragul acestei munci, şi nu pentru a primi laude sau pentru a evita blamul. (E drept că fiecare din noi simte nevoia unei anumite încurajări, speranţe, nevoia de a fi lăudat sau chiar blamat, dar asta e cu totul altceva.) Trebuie să ne găsim justificarea în munca noastră, în ceea ce facem noi înşine, şi nu într-un imaginar „sens al istoriei".

Istoria, susţin eu, n-are nici un sens. Dar, făcînd această afirmaţie, nu vreau să spun că tot ce putem face este să contemplăm înmărmuriţi istoria puterii politice sau să o privim ca pe un spectacol sîngeros. Căci noi o putem interpreta ţinînd cont de acele probleme ale vieţii politice a căror soluţionare vrem s-o încercăm în zilele noastre. Putem interpreta istoria puterii politice din punctul de vedere al luptei noastre pentru societatea deschisă, pentru domnia raţiunii, pentru dreptate, libertate, egalitate şi pentru prevenirea nelegiuirilor internaţionale. Deşi istoria nu are scopuri, noi îi putem impune aceste scopuri ale noastre; şi *deşi istoria nu are un sens, noi îi putem conferi un sens.*

Ne reîntîlnim aici cu problema naturii şi a convenţiei.[23] Nici natura, nici istoria nu ne pot spune ce trebuie să facem. Faptele, fie cele ale naturii, fie ale istoriei, nu pot lua decizii în locul nostru, nu pot determina scopurile pe care urmează să le alegem. Noi sîntem

cei ce introducem scop şi sens în natură şi în istorie. Oamenii nu sînt egali; dar noi putem decide să luptăm pentru drepturi egale. Instituţiile umane de felul statului nu sînt raţionale, dar noi putem decide să luptăm pentru a le face mai raţionale. Noi înşine şi limbajul nostru obişnuit sîntem, în general, mai mult emoţionali decît raţionali; dar putem încerca să devenim ceva mai raţionali şi ne putem deprinde să folosim limbajul nostru nu ca instrument de autoexprimare (cum ar spune pedagogii noştri romantici), ci ca instrument de comunicare raţională.[24] Istoria însăşi — am în vedere, fireşte, istoria puterii politice şi nu inexistenta istorie a dezvoltării omenirii — nu are vreun scop sau sens, dar noi putem decide să i le conferim. Putem să-i conferim drept scop şi sens lupta noastră pentru societatea deschisă şi împotriva duşmanilor ei (care, cînd se văd la ananghie, îşi afişează întotdeauna sentimentele umanitare, în conformitate cu sfatul lui Pareto); şi o putem interpreta în consecinţă. În fine, acelaşi lucru îl putem spune şi despre „sensul vieţii". Nouă ne revine să decidem care va fi scopul nostru în viaţă, să ne fixăm obiectivele.[25]

Dualismul acesta între fapte şi decizii[26] este, cred, fundamental. Faptele ca atare nu au un sens al lor; ele pot dobîndi un sens numai prin deciziile noastre. Istoricismul este numai una din multiplele încercări de depăşire a acestui dualism; el s-a născut din frică, fiindcă dă înapoi în faţa ideii că noi purtăm răspunderea ultimă chiar şi pentru standardele pe care le alegem. Dar o asemenea încercare mi se pare a reprezenta tocmai ceea ce în mod curent se numeşte superstiţie. Pentru că îşi închipuie că putem culege acolo unde n-am semănat; ea vrea să ne convingă că e suficient să fim în pas cu istoria, şi atunci totul va fi şi va trebui să fie în regulă, iar noi vom fi scutiţi de obligaţia de a lua decizii fundamentale; ea încearcă să transfere responsabilitatea noastră asupra istoriei şi prin aceasta asupra jocului unor puteri demonice de dincolo de noi; încearcă să bazeze acţiunile noastre pe intenţiile ascunse ale acestor puteri, intenţii ce nu ni se pot dezvălui decît în inspiraţii şi intuiţii mistice; şi ne aşază astfel pe noi şi acţiunile noastre la nivelul moral al unui om care, inspirat de horoscoape şi vise, îşi alege numărul său norocos la o loterie.[27] Asemeni jocurilor de noroc, istoricismul s-a născut din disperarea noastră în ce priveşte raţionalitatea şi responsabilitatea acţiunilor noastre. El este o speranţă degradată şi o credinţă degradată, o încercare de a înlocui speranţa şi credinţa

izvorîte din entuziasmul nostru moral şi din dispreţul pentru succes, printr-o certitudine ce izvorăşte dintr-o pseudoştiinţă; o pseudoştiinţă privitoare la aştri sau la „natura umană“ sau la destinul istoric.

Afirm că istoricismul este nu numai de nesusţinut cu mijloace raţionale, ci şi incompatibil cu orice religie care predică importanţa conştiinţei morale. Pentru că o asemenea religie va trebui să pună accentul, întocmai ca şi atitudinea raţionalistă faţă de istorie, pe responsabilitatea noastră supremă pentru acţiunile noastre şi pentru repercusiunile lor asupra mersului istoriei. E adevărat că avem nevoie de speranţă; e peste puterile noastre să acţionăm, să trăim, fără speranţă. De mai mult de atît însă *nu* avem nevoie şi nici nu trebuie să ni se dea. N-avem nevoie de certitudine. Religia, în particular, nu trebuie să fie un substitut pentru visuri şi nici pentru dorinţele neîmplinite; ea nu trebuie să semene nici cu deţinerea unui bilet de loterie, nici cu deţinerea unei poliţe la o societate de asigurări. Elementul istoricist din religie este un element de idolatrie, de superstiţie.

Accentul pe care-l punem pe dualismul fapte-decizii determină şi atitudinea noastră faţă de idei cum este cea de progres. Dacă îmbrăţişăm ideea că istoria sau noi progresăm în mod inevitabil, comitem aceeaşi greşeală ca şi cei care cred că istoria are un sens ce poate fi descoperit în ea şi nu conferit de noi. Pentru că a progresa înseamnă a te îndrepta spre un fel de ţel ce există pentru noi ca fiinţe umane. „Istoria“ nu poate să facă aşa ceva; numai noi, indivizii umani, o putem face; o putem face apărînd şi consolidînd acele instituţii democratice de care depinde libertatea şi cu ea progresul. Şi o vom face cu mult mai bine pe măsură ce devenim mai deplin conştienţi de faptul că progresul depinde de noi, de vigilenţa noastră, de eforturile noastre, de claritatea concepţiei pe care o avem despre scopurile noastre şi de realismul[28] alegerii acestora.

În loc să pozăm drept profeţi, trebuie să devenim ziditori ai destinului nostru. Trebuie să învăţăm să facem lucrurile cît mai bine cu putinţă şi să ne descoperim greşelile. Iar cînd ne vom fi lepădat de ideea că istoria puterii va fi judecătorul nostru, cînd vom fi încetat să ne întrebăm cu îngrijorare dacă istoria ne va da sau nu dreptate, atunci poate că vom izbuti într-o bună zi să aducem puterea sub controlul nostru. În felul acesta am putea chiar, la rîndul nostru, să justificăm istoria. Lucru de care ea are mare nevoie.

NOTE

Note la capitolul 11

1 Mulţi istorici ai filozofiei consideră critica lui Aristotel la adresa lui Platon ca fiind foarte adesea, şi în chestiuni importante, nejustificată. Este unul din puţinele puncte în care pînă şi admiratorilor lui Aristotel le vine greu să-l apere, pentru că, de obicei, ei sînt şi admiratori ai lui Platon. Zeller — ca să dăm un singur exemplu — scrie următoarele (cf. *Aristotel şi peripateticii timpurii*, trad. engleză de Costelloe şi Muirhead, 1897, II, 261, nr. 2) legat de distribuirea proprietăţii funciare în statul-model al lui Aristotel: „Un plan asemănător există la Platon, în *Legile* 745 c şi urm.; Aristotel însă, în *Politica* sa, 1265 b 24, consideră foarte nesatisfăcător proiectul lui Platon, deşi între acesta şi propriul său proiect nu există decît o deosebire minoră." O observaţie similară face G. Grote, în *Aristotel* (cap. XIV, sfîrşitul alineatului 2). Avînd în vedere numărul mare al criticilor la adresa lui Platon în care se simte cît de colo că Aristotel era motivat în parte şi de invidie faţă de originalitatea lui Platon, mult admirata sa declaraţie solemnă (*Etica nicomahică*, I, 6, I) că datoria sacră de a pune mai presus de toate adevărul îl sileşte să sacrifice chiar şi ceea ce-i este mai scump, dragostea sa pentru Platon, mi se pare că sună cam ipocrit.

2 Cf. Th. Gomperz, *Gînditorii greci* (citez după ediţia germană, III, 298, cartea 7, cap. 31 § 6). Vezi în special *Politica* lui Aristotel, 1313 a.

G. C. Field (în *Plato and His Contemporaries*) (*Platon şi contemporanii săi*), 114 şi urm.) îi apără pe Platon şi pe Aristotel de „reproşul ... că, avînd în faţa ochilor posibilitatea, sau în cazul celui de-al doilea chiar realitatea acesteia (e vorba de cucerirea macedoneană — K. P.) ei ... nu spun nimic despre aceste noi evoluţii". Apărarea lui Field însă (îndreptată, pesemne, împotriva lui Gomprez) nu-şi atinge ţinta, cu toate admonestările pe care le aduce celor ce fac un asemenea reproş. (Field spune că „această critică denotă ... o uimitoare lipsă de înţelegere".) Este, fireşte, adevărat că, după cum spune Field, „o hegemonie ca aceea exercitată de Macedonia ... nu era un lucru nou"; Macedonia era însă în ochii lui Platon cel puţin pe jumătate barbară şi, ca atare, un inamic firesc. Field are dreptate şi atunci cînd spune că „suprimarea independenţei de către Macedonia" nu a fost totală; dar puteau oare să anticipeze Platon şi Aristotel că nu va fi totală? Eu cred că o apărare de felul celei formulate de Field n-are cum să fie încununată de succes, pentru simplul fapt că ar trebui să dovedească prea mult, şi anume că nici un observator din afară n-ar fi putut sesiza cu cla-

ritate semnificaţia ameninţării macedonene. Exemplul lui Demostene infirmă însă această susţinere. Întrebarea care se pune este de ce Platon, care, asemeni lui Isocrate, a manifestat oarecare interes faţă de naţionalismul panelen (cf. notele 48–50 la cap. 8, *Rep.*, 470 şi *Scrisoarea a opta*, 353 e, considerată de Field „incontestabil autentică") şi care se temea de ameninţarea „feniciană şi oscană" la adresa Siracuzei, de ce a ignorat el ameninţarea macedoneană la adresa Atenei? Un răspuns plauzibil la întrebarea corespunzătoare referitoare la Aristotel ar fi: pentru că aparţinea partidei pro-macedonene. Un răspuns pentru cazul lui Platon este sugerat de Zeller (*op. cit.*, II, 41) atunci cînd argumentează că Aristotel avusese dreptate să susţină Macedonia: „Platon era atît de convins de caracterul intolerabil al situaţiei politice existente, încît a pledat pentru schimbări radicale." („Discipolul lui Platon — continuă Zeller, referindu-se la Aristotel — nu putea să nu împărtăşească aceleaşi convingeri, cu atît mai mult cu cît avea o înţelegere mai pătrunzătoare a oamenilor şi a lucrurilor.") Cu alte cuvinte, răspunsul ar putea fi că ura lui Platon faţă de democraţia ateniană depăşea într-atît pînă şi naţionalismul său panelen, încît, asemenea lui Isocrate, aştepta ca pe un lucru binevenit cucerirea macedoneană.

3 Acest citat şi următoarele trei sînt din Aristotel, *Politica*, 1254 b–1255 a; 1255 a; 1260 a. Vezi de asemenea: 1252 a şi urm. (I, 2, 2–5); 1253 b şi urm. (I, 4, 386 şi în special I, 5; 1313 b (V, 11, 11). În plus: *Metafizica*, 1075 a, unde opoziţia dintre oamenii liberi şi sclavi este „de la natură". Întîlnim însă şi pasajul : „Unii sclavi au suflete de oameni liberi, iar alţii corpuri ca ale acestora" (*Politica*, 1254 b). Cf. cu pasajul din Platon *Timaios*, 51 e, citat în nota 50–2) la capitolul 8. — Pentru o formulare uşor atenuată şi o „judecată echilibrată" tipică asupra *Legilor* lui Platon, vezi *Politica*, 1260 b: „N-au dreptate aceia (aşa se exprimă mai totdeauna Aristotel cînd îl vizează pe Platon) care nu îngăduie nici o convorbire cu sclavii, spunînd că lor trebuie să le dăm numai porunci; pentru că sclavii trebuie admonestaţi" (Platon spusese în *Legile*, 777 e, că nu trebuie admonestaţi) „mai mult chiar decît copiii". Zeller, în lunga sa listă a virtuţilor personale ale lui Aristotel (*op. cit.*, I, 44), menţionează „nobleţea principiilor" sale şi „purtarea omenoasă faţă de sclavi". Nu pot să nu amintesc aici de principiul, poate mai puţin nobil, dar cu siguranţă mai omenos, formulat cu mult înaintea sa de Alcidamas şi de Lycophron, şi anume că n-ar trebui defel să existe sclavi. W. D. Ross (*Aristotel*, ed. a 2-a, 1930, pp. 241 şi urm.) apără atitudinea lui Aristotel faţă de sclavie, spunînd: „E posibil ca acolo unde nouă ni se pare reacţionar, lor (contemporanilor săi — K. P.) să le fi părut revoluţionar." În sprijinul acestui punct de vedere, Ross menţionează doctrina lui Aristotel că grecii n-ar trebui să-i înrobească pe greci. Această doctrină însă cu greu poate fi socotită foarte revoluţionară, de vreme ce Platon o propovăduise, probabil, cu o jumătate de secol înaintea lui Aristotel. Iar că vederile lui Aristotel erau de fapt reacţionare se desprinde cel mai bine din faptul că în repetate rînduri el găseşte necesar să le apere împotriva doctrinei că nici un om nu e de la natură sclav, ca şi din propriile sale mărturii privind tendinţele antisclavagiste din democraţia ateniană.

O excelentă formulare referitoare la *Politica* lui Aristotel se găseşte la începutul capitolului XIV al cărţii lui G. Grote, *Aristotel*, din care citez cîteva fraze: „Schema ... de guvernare propusă de Aristotel în ultimele două cărţi ale

Politicii sale, ca reprezentînd propriile sale idei despre o cîrmuire apropiată de perfecţiune, se bazează în mod evident pe *Republica* lui Platon, de care se deosebeşte prin circumstanţa importantă de a nu admite nici comunitatea de avere şi nici comunitatea soţiilor şi a copiilor. Fiecare dintre cei doi filozofi recunoaşte o clasă separată de locuitori scutiţi de orice muncă privată şi de orice îndeletnicire lucrativă şi care reprezintă în exclusivitate cetăţenii comunităţii. Această clasă puţin numeroasă reprezintă în fapt *cetatea-comunitatea*; restul locuitorilor nu fac parte din comunitate, fiind doar anexe ale ei — indispensabile, ce-i drept, dar totuşi anexe, aidoma sclavilor şi vitelor". Grote recunoaşte că statul-model al lui Aristotel, acolo unde se abate de la *Republica* lui Platon, copiază în mare măsură *Legile* acestuia. Dependenţa lui Aristotel faţă de Platon se vede chiar şi atunci cînd el consimte la victoria democraţiei; cf. îndeosebi *Politica*, III, 15; 11–13; 1286 b (un pasaj paralel este IV, 13; 10; 1297 b). În încheierea acestui pasaj se spune despre democraţie: „Nici o altă formă de guvernare nu pare să mai fie posibilă"; la acest rezultat se ajunge însă printr-un raţionament ce urmează foarte îndeaproape povestea platoniciană a declinului şi prăbuşirii statului, din cărţile VIII-IX ale *Republicii*, şi aceasta în ciuda faptului că Aristotel critică aspru povestea lui Platon (de exemplu, în V, 12; 1316 a şi urm.).

4 Că Aristotel foloseşte cuvîntul „banausic" în sensul de „profesionist" sau de „agonisitor de bani" se vede clar în *Politica*, VIII 6, 3 şi urm. (1340 b) şi mai cu seamă 15 şi urm. (1341 b). Orice profesionist, de exemplu, un cîntăreţ la flaut, şi, fireşte, orice meşteşugar sau muncitor, este „banausic", adică nu e un om liber, nu e un cetăţean, chiar dacă nu e propriu-zis sclav; statutul omului „banausic" este unul de „sclavie parţială şi limitată" (*Politica*, 1, 14; 13; 1260 a/b). Cuvîntul *banausos* derivă, presupun, dintr-un cuvînt preelen care însemna „artificier". Cînd e folosit ca atribut, el semnifică faptul că originea şi casta celui în cauză „îl fac inapt de bravură pe cîmpul de luptă". (Cf. Greenidge, citat de Adam în ediţia sa a *Republicii*, nota la 495 e 30). S-ar putea traduce prin „plebeu", „umil", „degradant" sau, în unele contexte, prin „parvenit". Platon folosea cuvîntul în acelaşi sens ca Aristotel. În *Legile* (741 e şi 743 d) termenul *banausia* este folosit pentru a descrie starea umilă a unui om care cîştigă bani altfel decît prin posesia ereditară asupra pămîntului. Vezi şi *Republica*, 495 e şi 590 c. Dacă ne reamintim însă tradiţia după care Socrate a fost sculptor în piatră, relatarea lui Xenofon (*Mem.*, II, 7), elogiul adus de Antistene muncilor grele şi, în fine, atitudinea cinicilor, pare improbabil că Socrate s-ar fi aliniat prejudecăţii aristocratice că îndeletnicirile lucrative sînt degradante. (*Oxford English Dictionary* propune tălmăcirea lui „banausic" prin „ceva doar mecanic, propriu unui meşteşugar" şi-l citează pe Grote, *Eth. Fragm.*, VI, 227 = *Aristotel*, ed. a 2-a, 1880, p. 545; această tălmăcire este însă mult prea îngustă, iar pasajul din Grote nu justifică o atare interpretare, izvorîtă poate dintr-o greşită înţelegere a lui Plutarh. Este interesant că Shakespeare în *Visul unei nopţi de vară*, foloseşte expresia „simpli meşteşugari" tocmai în sensul de „oameni banausici", accepţiune ce ar putea fi pusă în legătură cu un pasaj despre Arhimede din traducerea, datorată lui North, a *Vieţii lui Marcellus*.)

Revista *Mind*, vol. 47, găzduieşte o interesantă discuţie între A. E. Taylor şi F. M. Cornford, în care primul (pp. 197 şi urm.) apără punctul său de vedere

că Platon, atunci cînd vorbeşte de „zeu" într-un anume pasaj din *Timaios*, s-ar putea să aibă în vedere un „cultivator de la ţară" care „slujeşte" prestînd muncă fizică; punct de vedere pe care Cornford îl critică (pp. 329 şi urm.), după opinia mea, cît se poate de convingător. Atitudinea lui Platon faţă de munca „banausică" şi îndeosebi faţă de munca manuală, are legătură cu această problemă; iar atunci cînd (p. 198, notă) Taylor foloseşte argumentul că Platon compară zeii săi cu „păstorii sau cu cîinii ciobăneşti ce au în pază o turmă de oi" (*Legile*, 901 e, 907 a), putem atrage atenţia asupra faptului că, perfect consecvent cu sine, Platon consideră activităţile *nomazilor* şi ale *vînătorilor* ca fiind nobile sau chiar divine; în schimb sedentarul „cultivator de la ţară" este banausic şi lipsit de nobleţe. Cf. nota 32 la cap. 4 şi textul respectiv.

5 Cele două pasaje care urmează sînt din *Politica* (1337 b, 4 şi 5).

6 *Pocket Oxford Dictionary*, ediţia din 1939, spune încă: „liberal ... (despre educaţie) potrivit pentru un om de condiţie; cu caracter literar general, şi nu tehnic". De unde se vede cum nu se poate mai clar cît este de durabilă influenţa lui Aristotel.

Sînt de acord că educaţia profesională ridică o problemă serioasă, cea a *îngustimii de spirit*. Nu cred însă că remediul l-ar constitui o educaţie „literară"; pentru că şi aceasta poate avea propriul ei gen de îngustime de spirit, propriul ei snobism. Iar în zilele noastre nimeni n-ar trebui să fie considerat cult dacă nu se interesează deloc de ştiinţă. Obişnuita întîmpinare că preocuparea pentru electricitate sau stratigrafie nu e neapărat mai edificatoare decît preocuparea pentru lucrurile omeneşti nu face decît să trădeze o totală lipsă de înţelegere a lucrurilor omeneşti. Pentru că ştiinţa nu se reduce la o colecţie de fapte despre electricitate etc., ci este una din cele mai importante mişcări spirituale din zilele noastre. Cine nu încearcă să dobîndească o înţelegere a acestei mişcări, acela se izolează de filonul cel mai remarcabil din istoria lucrurilor omeneşti. De aceea, aşa-numitele *Faculties of Arts** de la noi, bazate pe ideea că prin intermediul educaţiei literare şi istorice îl iniţiază pe student în viaţa spirituală a omului, au devenit perimate în forma lor actuală. Nu poate exista o istorie a omului care să excludă istoria luptelor şi izbînzilor lui intelectuale; şi nu poate exista istorie a ideilor care să excludă istoria ideilor ştiinţifice. Educaţia literară prezintă însă un aspect şi mai grav. Ea nu numai că nu-l pregăteşte pe studentul ce adesea urmează a deveni profesor să înţeleagă cea mai măreaţă mişcare spirituală din vremea în care trăieşte, dar nu educă în el nici onestitatea intelectuală. Numai dacă studentul simte cît de uşor poţi greşi şi cît este de greu să faci un progres fie el cît de mic pe tărîmul cunoaşterii, el va putea să se pătrundă de standardele onestităţii intelectuale, de respect faţă de adevăr şi de dispreţ faţă de autoritate şi îngîmfare. Or, nimic nu este astăzi mai necesar decît răspîndirea acestor modeste virtuţi intelectuale. „Puterea sufletească — scria T. H. Huxley în *O educaţie liberală* — care va fi de cea mai mare importanţă în... viaţa voastră va fi puterea de a vedea lucrurile aşa cum sînt, fără a ţine cont de autoritate... În şcoli şi în colegii însă nu veniţi în contact cu vreo altă sursă a adevărului în afară de autoritate." Recunosc că, din nefericire, aceasta se aplică şi multor cursuri de ştiinţă, pe care unii profesori încă o mai tratează ca şi cînd ar fi un „corp de cunoştinţe", cum se zicea pe vremuri. Sper însă că

* Facultăţile de filozofie şi de filologie. (*N. t.*)

într-o bună zi această idee va dispărea; pentru că ştiinţa poate fi predată ca o parte fascinantă a istoriei umane — ca naştere şi dezvoltare rapidă de ipoteze îndrăzneţe, controlate prin experiment şi prin *critică*. Predată astfel, ca parte a istoriei „filozofiei naturale" şi a istoriei problemelor şi ideilor, ea ar putea deveni baza unei noi educaţii universitare liberale; a unei educaţii care va avea drept scop, acolo unde nu poate să producă experţi, să producă măcar *oameni capabili să facă deosebirea între un şarlatan şi un expert*. Acest scop modest şi liberal va fi mult superior faţă de ceea ce realizează în prezent numitele *Faculties of Arts*.

7 *Politica*, VIII, 3, 2 (1337 b): „Mă văd nevoit să repet întruna că primul principiu al oricărei acţiuni este răgazul." Mai înainte, în VII, 15, 1 şi urm. (1334 a) citim: „Întrucît scopul indivizilor şi al statelor este acelaşi..., trebuie să conţină deopotrivă virtuţile răgazului... (că adevărat spune proverbul: Pentru sclavi nu există răgaz.") Cf. şi referinţa din nota 9 la această secţiune şi *Metafizica*, 1072 b 23.

Privitor la „admiraţia şi deferenţa" pe care Aristotel le nutreşte „faţă de clasele scutite de muncă", cf., de exemplu, următorul pasaj din *Politica*, IV, (VII), 8, 4–5 (1293 b / 1294 a): „Naşterea şi educaţia merg de obicei mînă-n mînă cu bogăţia... Cei bogaţi posedă deja acele înlesniri a căror lipsă îndeamnă la fărădelegi, şi de aceea li se spune nobili sau oameni de condiţie. Or, pare cu neputinţă ca un stat să fie prost ocîrmuit dacă are în fruntea sa pe cei mai buni cetăţeni..." Aristotel însă nu doar îi admiră pe cei bogaţi, dar, asemenea lui Platon, este pe deasupra şi rasist (cf. *op. cit.*, III, 13, 2–3, 1283 a): „Cei de obîrşie nobilă sînt cetăţeni în sensul mai adevărat al cuvîntului decît cei de obîrşie umilă... Cei ce au strămoşi mai de soi e probabil să fie şi ei oameni mai de soi, pentru că nobleţea înseamnă superioritate a rasei."

8 Cf. Th. Gomperz *Gînditorii greci* (Citez după ediţia germană, vol. III, 263, cartea 6, cap. 27, § 7.)

9 Cf. *Etica nicomahică*, X, 7, 6. Expresia aristotelică „*viaţa bună*" pare să fi pus stăpînire pe închipuirea multor admiratori moderni, care asociază acestei expresii ceva în genul „vieţii bune" în sens creştin — o viaţă închinată sprijinirii, slujirii şi urmăririi „valorilor superioare". O atare interpretare rezultă însă dintr-o greşită idealizare a intenţiilor lui Aristotel; pe acesta îl preocupa în exclusivitate „viaţa bună" a aristocraţiei funciare şi prin „viaţă bună" el nu înţelegea o viaţă închinată săvîrşirii de fapte bune, ci o *viaţă de răgaz rafinat*, petrecută în compania plăcută a unor prieteni la fel de bine situaţi.

10 Nu cred că ar fi prea tare nici termenul „vulgarizare", ţinînd cont de faptul că pentru Aristotel însuşi, „profesionist" înseamnă „vulgar", ca şi de faptul că el a făcut în mod neîndoielnic din filozofia platoniciană o profesie. Şi, în plus, a făcut-o searbădă, după cum admite pînă şi Zeller în elogiul său (*op. cit.*, I, 46): „El nu poate să ne inspire... cîtuşi de puţin aşa cum o face Platon. Opera sa e mai seacă, mai profesionistă... decît a fost cea a lui Platon."

11 Platon a expus în *Timaios* (42 a şi urm., 90 e şi urm. şi îndeosebi 91 d şi urm.; vezi nota 6–7) la capitolul 3) o teorie generală a *originii speciilor prin degenerare*, pornind de la zei şi de la primul om. Omul (bărbatul) degenerează întîi în femeie, apoi mai departe în animale superioare şi inferioare şi în plante. Este, cum spune Gomperz (*Gînditorii greci*, cartea 5, cap. 19, § 3; citez din

ediţia germană, vol. II, 482), „o teorie a decăderii în sensul literal, de involuţie, ca opusă teoriei moderne a evoluţiei, care, întrucît presupune un şir ascendent, ar putea fi numită teorie a ascendenţei". Mitica şi posibil pe jumătate ironica prezentare de către Platon a teoriei sale privind descendenţa prin degenerare face uz de teoria orfică şi pitagoreică a transmigraţiei sufletului. Trebuie să ne reamintim toate aceste lucruri (şi faptul important că cel puţin din vremea lui Empedocle erau în vogă teorii evoluţioniste potrivit cărora formele inferioare le preced pe cele superioare) atunci cînd auzim de la Aristotel că Speusip, împreună cu anumiţi pitagoricieni, credeau într-o teorie evoluţionistă conform căreia ceea ce e cel mai bun şi mai divin, primul în rang, se situează cel mai la urmă în ordinea cronologică a dezvoltării. Aristotel vorbeşte (*Met.*, 1072 b 30) despre „gînditorii care, precum pitagoricienii şi Speusip, socot că Frumosul şi Binele nu se găsesc în obîrşia lucrurilor". Din acest pasaj putem, pesemne, conchide că unii pitagoricieni au folosit mitul transmigraţiei (poate sub influenţa lui Xenofan) ca vehicul al unei „teorii a ascensiunii". Această conjectură îşi află sprijin la Aristotel, care spune (*Met.*, 1091 a 34): „Teologii par a fi de acord cu unii din filozofii actuali (o aluzie, presupun, la Speusip — K. P.) care... afirmă că Binele şi Frumosul se ivesc în natură numai după ce aceasta a făcut oarecare progres." Se pare, de asemenea, că Speusip a susţinut şi ideea că lumea, în cursul dezvoltării sale, va deveni un *Unu* parmenidian — un tot organizat şi pe deplin armonios. (Cf. *Met.*, 1092 a 14, unde dintr-un gînditor care susţine că mai-perfectul provine totdeauna din imperfect este citată afirmaţia că „Unul în sine nu există încă"; cf. şi *Met.*, 1091 a 11.) Aristotel însuşi exprimă cu consecvenţă, în locul citat, împotrivirea sa faţă de aceste „teorii ale ascensiunii". Argumentul său este că omul perfect dă naştere omului şi că sămînţa imperfectă nu este anterioară omului. Avînd în vedere această atitudine, e greu să-i dăm dreptate lui Zeller cînd îi atribuie lui Aristotel o doctrină identică practic cu cea a lui Speusip. (Cf. Zeller, *Aristotle* etc., vol. II, 28 şi urm. O interpretare similară a propus H. F. Osborn, *De la greci la Darwin*, 1908, pp. 48–56.) Poate că trebuie să acceptăm interpretarea lui Gomperz, după care Aristotel susţinea *caracterul etern şi invariabil al speciei umane şi cel puţin al animalelor superioare* şi că, deci, ordonările sale morfologice nu trebuie interpretate nici cronologic, nici genealogic. (Cf. *Gînditorii greci*, cartea 6, cap. 11, § 10, şi îndeosebi cap. 13, § 6 şi urm., şi notele la aceste pasaje.) Rămîne însă, desigur, şi posibilitatea ca Aristotel să fi fost inconsecvent în această problemă, cum a fost în atîtea altele, şi ca argumentele sale împotriva lui Speusip să se fi datorat dorinţei sale de a-şi afirma independenţa. Vezi şi nota 6–7) la capitolul 3 şi notele 2 şi 4 la capitolul 4.

12 Primul Motor al lui Aristotel, adică Dumnezeu, este anterior în timp (deşi este etern) şi are predicatul Binelui. Pentru dovezile privind identificarea, menţionată în acest alineat, a cauzelor formală şi finală, vezi nota 15 la acest capitol.

13 Pentru teleologia biologică a lui Platon, vezi *Timaios*, 73 a – 76 e. Gomperz observă pe bună dreptate (*Gînditorii greci*, cartea 5, cap. 19, § 7; ed. germană, vol. II, pp. 495 şi urm.) că nu putem înţelege teleologia lui Platon decît dacă ţinem minte că „animalele sînt oameni degeneraţi şi că de aceea în constituţia lor se pot manifesta scopuri care au fost iniţial numai ale omului".

14 Pentru versiunea platoniciană a teoriei *locurilor naturale*, vezi *Timaios*, 60 b – 63 a şi în special 63 b şi urm. Aristotel adoptă teoria cu modificări de importanţă minoră şi, asemenea lui Platon, explică proprietăţile corpurilor de a fi „uşoare" şi respectiv „grele" prin direcţiile „în sus" şi „în jos" ale mişcărilor lor naturale spre locurile lor naturale; cf. de exemplu *Fizica*, 192 b 13; de asemenea *Metafizica*, 1065 b 10.

15 Aristotel nu este totdeauna categoric şi consecvent cînd discută această problemă. Astfel, el scrie în *Metafizica* (1044 a 35): „Şi care e cauza formală (a omului)? Esenţa (sau quidditatea). Dar cauza finală? Scopul ultim al omului. Dar *poate că* aceste două cauze din urmă se reduc la una singură." În alte locuri ale aceleiaşi scrieri el pare să fie mai sigur de identitatea dintre *Forma* şi *scopul* unei schimbări sau mişcări. Astfel găsim (1069 b/1070 a): „Orice schimbare presupune un substrat ce se schimbă *prin intermediul* a ceva *în* ceva. Lucrul datorită căruia se face schimbarea este motorul proxim;... lucrul în care se schimbă este forma." Şi ceva mai departe (1070 a, 9/10): „Substanţele sînt de trei feluri: mai întîi materia...; apoi natura,...ce reprezintă ţelul schimbării; în sfîrşit, substanţa compusă din aceste două elemente, adică substanţa individuală." Or, cum Aristotel numeşte, de regulă, Formă ceea ce aici este numit natură, şi cum ea este descrisă aici ca scop al mişcării, avem *Formă = scop*.

16 Pentru doctrina că mişcarea este realizarea sau actualizarea potenţialităţilor, vezi, de exemplu, *Metafizica*, cartea IX; sau 1065 b 17, unde termenul „construibilă" este folosit pentru a descrie o potenţialitate determinată a unei case ce se intenţioneaza a fi construită: „Cînd construibilul... există în mod actual, în această actualitate constă acţiunea de a clădi."* Cf. şi *Fizica* lui Aristotel, 201 b 4 şi urm.; în plus, Gomperz, *op. cit.*, cartea 6, cap. 11, § 5.

17 Cf. *Metafizica*, 1049 b 5. Vezi şi Cartea V, cap. IV şi în special 1015 a 12 şi urm., cartea VII, cap. IV, în special 1029 b 15.

18 Pentru definiţia sufletului ca Prima Entelehie, vezi referinţa dată de Zeller, *op. cit.*, vol. II, p. 3, n. 1. Pentru înţelegerea „Entelehiei" drept cauză formală, vezi *op. cit.*, vol. I, p. 379, nota 2. Aristotel e departe de a folosi cu precizie acest termen. (Vezi de asemenea *Met.*, 1035 b 15.) Cf. şi nota **19** la cap. 5 şi textul.

19 Pentru acest citat şi pentru următorul vezi Zeller, *op. cit.*, I, 46.

20 Cf. *Politica*, II, 8, 21 (1269 a), cu referirile respective la diferitele mituri platoniciene despre fiii gliei (*Rep.*, 414 c; *Pol.*, 271 a; *Tim.*, 22 c; *Legile*, 677 a).

21 Cf. Hegel, trad. în engleză de J. Sibree, Londra, 1914, Introducere, p. 23; vezi şi Hegel — *Selections* de Loewenberg (The Modern Student's Library), p. 366. Întreaga Introducere, iar în mod deosebit această pagină şi următoarele cîteva, arată clar dependenţa lui Hegel faţă de Aristotel. Că Hegel era conştient de aceasta o arată felul în care el face aluzie la Aristotel la p. 59 (ediţia Loewenberg, 412).

22 Hegel, *op. cit.*, p. 23 (ediţia Loewenberg, p. 365).

23 Cf. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), pp. 26 şi urm.

---

* În traducerea românească a *Metafizicii*, acest pasaj sună astfel: „Zicem că ceva se clădeşte cînd ceea ce are putinţă de a deveni o clădire... ajunge la realizare, şi în această realizare constă acţiunea de a clădi" (p. 356). (*N. t.*)

24 Următoarele citate sînt din locurile indicate în notele 21 şi 22.

25 Pentru remarcile care urmează, vezi *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*. Trad. de W. T. Harris (ediţia Loewenberg, pp. 68 şi urm.). Remarcile mele au în vedere următoarele pasaje interesante: § 23 „Impulsul conştiinţei-de-sine (conştiinţă-de-sine înseamnă, în germană, şi autoafirmare; cf. sfîrşitul capitolului 16) constă în aceasta: a-şi realiza... adevărata natură... Ea este deci... activă... în a se afirma pe sine în afară..." § 24: „Conştiinţa-de-sine are în cultura sau mişcarea sa trei stadii:... 2) întrucît se raportează la un alt în sine...: raportul dintre stăpîn şi slugă (stăpînire şi servitute)." Hegel nu menţionează nici un alt „raport cu un alt în sine". Citim mai departe: „3) *Raportul dintre stăpîn şi slugă*... § 32: Pentru a se afirma ca fiinţă liberă şi *a fi recunoscută ca atare*, conştiinţa-de-sine trebuie să se arate altei conştiinţe-de-sine... § 33 O dată cu cererea reciprocă de recunoaştere intervine... între ele relaţia dintre stăpîn şi slugă... § 34 Întrucît fiecare trebuie să tindă să se afirme şi să se adeverească..., cel care preferă libertăţii viaţa intră în condiţia de slugă, arătînd prin aceasta că nu are capacitatea (natura, ar fi spus Aristotel sau Platon)... de a fi independent... § 35 Cel aflat în condiţia servilă este lipsit de un eu propriu şi are alt eu în locul eului său... Stăpînul, dimpotrivă, priveşte pe slugă ca fiind redusă şi, după propria sa voinţă individuală, păstrată şi înălţată... § 36 Voinţa individuală a slugii... este anulată în frica sa de stăpîn..." etc. E greu să nu sesizezi un element de isterie în teoria hegeliană a relaţiilor dintre oameni şi în reducerea lor la stăpînire şi servitute. Aproape că nu am îndoieli că metoda lui Hegel de a-şi îngropa gîndurile sub mormane de vorbe, pe care trebuie să le dai la o parte ca să afli ce vrea să spună (după cum o poate arăta comparaţia între diversele mele citate şi original) este unul din simptomele isteriei sale; e un fel de evadare, un mod de a se feri de lumina zilei. Nu mă îndoiesc că pentru psihanaliză, această metodă a lui Hegel ar fi un obiect la fel de interesant ca şi visurile sale nebuneşti despre dominaţie şi supunere. (Trebuie menţionat că dialectica lui Hegel — vezi capitolul următor — îl duce pe acesta, la finele § 36 citat aici, dincolo de relaţia stăpîn-slugă, „la voinţa universală, trecerea la libertatea pozitivă". După cum se va vedea din capitolul 12 (îndeosebi din secţiunile II şi IV), aceşti termeni nu sînt decît eufemisme pentru statul totalitar. Astfel, stăpînirea şi servitutea sînt transformate cu multă abilitate în „componente" ale totalitarismului.)

Remarca citată aici (cf. § 35) a lui Hegel, că sluga (ori sclavul) este omul care preferă libertăţii viaţa, se cere comparată cu remarca lui Platon (*Republica*, 387 a) că oamenii liberi sînt aceia care se tem de sclavie mai mult decît de moarte. Într-un anumit sens, aceasta e destul de adevărat: cei ce nu sînt gata să lupte pentru libertatea lor o vor pierde. Dar teoria susţinută implicit atît de Platon cît şi de Hegel, foarte răspîndită şi la autori de mai tîrziu, este că aceia care cedează în faţa unei forţe superioare sau care, în loc să moară, cedează în faţa unui bandit înarmat, sînt din fire „născuţi sclavi" şi nu merită o soartă mai bună. O asemenea teorie nu poate fi susţinută, după opinia mea, decît de cei mai aprigi duşmani ai civilizaţiei.

26 Pentru o critică a punctului de vedere wittgensteinian că în timp ce ştiinţa cercetează chestiuni de fapt, filozofia se ocupă de clarificarea semni-

ficației, vezi notele **46** și îndeosebi **51** și **52** la acest capitol. (Cf. și H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, în *Philosophy of Science*, vol. 8, 1941, mai ales p. 183.)

Pentru întreaga problemă de care este vorba în această digresiune (pînă la nota **54** la acest capitol), problema *esențialismului metodologic privit în opoziție cu nominalismul metodologic*, cf. notele **27–30** la capitolul 3, și textul respectiv; vezi și, în special, nota **38** la capitolul de față.

27 Pentru distincția — datorată lui Platon, sau mai degrabă lui Parmenide — dintre cunoaștere și opinie (distincție ce a continuat să aibă trecere și la autori mai moderni, de exemplu la Locke și Hobbes), vezi notele **22** și **26** la capitolul 3, și textul respectiv; apoi notele **19** la capitolul 5, și **25–27** la capitolul 8. Pentru distincția corespunzătoare la Aristotel, cf. de exemplu *Metafizica* 1039 b 31 și *Anal. post* I, 33 (88 b 30 și urm.); II, 19 (100 b 5).

Pentru distincția pe care o face Aristotel între cunoașterea *demonstrativă* și cunoașterea *intuitivă*, vezi ultimul capitol al *Anal. post.* (II, 19, îndeosebi 100 b 5 – 17; vezi și 72 b 18 - 24, 75 b 31, 84 a 31, 90 a – 91 a 11.) Privitor la legătura dintre cunoașterea demonstrativă și „cauzele" unui lucru care sînt „deosebite de natura lui esențială" și de aceea necesită un termen mediu, vezi *op. cit.* II, 8 (îndeosebi 93 a 5, 93 b 26). Privitor la legătura analoagă dintre intuiția intelectuală și „forma indivizibilă" pe care ea o sesizează — esența indivizibilă și natura individuală care este identică cu cauza lucrului — vezi *op. cit.*, 72 b 24, 77 a 4, 85 a 1, 88 b 35. Vezi de asemenea *op. cit.* 90 a 31: „A cunoaște ceea ce este un lucru este totuna cu a cunoaște cauza pentru care el este"; și 93 b 21: „Unele esențe sînt date nemijlocit și ca atare sînt principii."

Pentru recunoașterea de către Aristotel a faptului că trebuie să ne oprim undeva în regresiunea demonstrațiilor și să acceptăm anumite *principii* fără demonstrație, vezi de exemplu *Metafizica*, 1006 a 7: „E peste putință ca toate să fie demonstrate, căci procedînd astfel am merge înainte la infinit..." Vezi și *Anal. Post.*, II, 3 (90 b, 18–27).

Aș putea menționa că analiza mea privind teoria aristotelică a definiției concordă în bună parte cu cea a lui Grote, dar este parțial neconcordantă cu analiza lui Ross. Despre deosebirea foarte mare ce există între interpretările acestor doi autori ne pot da o idee două citate, scoase amîndouă din capitolele consacrate analizei *Analiticii secunde*, cartea II: „În cartea a doua Aristotel trece la examinarea demonstrației în calitate de instrument prin care se ajunge la *definiție*." (Ross, *Aristotle*, ed. a 2-a, p. 49.) Această formulare poate fi pusă în contrast cu: „Definiția nu poate fi niciodată demonstrată, pentru că ea nu face decît să comunice esența lucrului...; pe cînd demonstrația presupune cunoscută esența..." (Grote, *Aristotel*, ed. a 2-a, p. 241: vezi și 240/241. Cf. de asemenea finalul notei 29 de mai jos.)

28 Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1031 b 7 și 1031 b 20. Vezi și 996 b 20: „Poate fi vorba de cunoașterea unui lucru... doar atunci cînd știm ce este acel lucru."

29 „Definiția este o vorbire care exprimă esența unui lucru" (Aristotel, *Topica*, I, 5, 101 b 36; VII, 3, 153 a, 153 a 15 etc. Vezi și *Met.*, 1042 a 17). „Definiția descoperă esența unui lucru" (*Anal. Post.*, II, 3, 91 a 1). — „Definiția exprimă esența unui lucru" (93 b 28). — „Au esență numai lucrurile a căror

noţiune este egală cu o definiţie." (*Met.*, 1030 a 5). — „Prin substanţa unui lucru se mai înţelege şi esenţa sa permanentă, a cărei noţiune este precizată în definiţia acelui lucru" (*Met.*, 1017 b 21). — „E un lucru evident că definiţia este expresia esenţei..." (*Met.*, 1031 a 13).

Cît priveşte principiile, adică punctele de plecare sau premisele de bază ale demonstraţiilor, acestea sînt de două feluri: 1) Principiile logice (cf. *Met.*, 996 b 25 şi urm.) şi 2) premisele de la care demonstraţiile trebuie să pornească şi care, la rîndul lor, nu pot fi dovedite dacă vrem să evităm regresiunea la infinit (cf. nota 27 la acest capitol). Acestea din urmă sînt definiţiile: „Principiile demonstraţiei sînt definiţii" (*Anal. Post.*, II, 3, 90 b 23; cf. 89 a 17, 90 a 35, 90 b 23). Vezi şi Ross, *Aristotle*, pp. 45/46, care discută despre *Anal. Post.* I, 4, 20–74 a 4: „Ni se spune — scrie Ross (p. 46) — că premisele ştiinţei vor fi *per se* ori în sensul a) ori în sensul b)." La pagina anterioară citim că o premisă este necesară *per se* (sau esenţial necesară) în sensurile a) şi b) dacă *se bazează pe o definiţie.*

30 „Dacă el are un nume, va putea să existe un enunţ care să arate ce înseamnă acest nume", spune Aristotel (*Met.*, 1030 a 14; vezi şi 1030 b 24); într-adevăr, explică el, nu orice enunţare a semnificaţiei unui nume este o definiţie; dar cînd e vorba de numele unei specii sau al unui gen, enunţarea va fi o definiţie.

Este important să se ia aminte că în felul în care îl folosesc eu (conformîndu-mă uzanţei moderne), cuvîntul „definiţie" se referă totdeauna la întreaga propoziţie definiţională, pe cînd Aristotel (şi alţii care îl urmează în această privinţă, de exemplu Hobbes) îl foloseşte uneori şi ca sinonim pentru „definiens".

Nu se pot da definiţii lucrurilor individuale, ci numai pentru ceea ce e universal (cf. *Met.*, 1036 a 28), şi numai pentru esenţe, adică pentru ceva ce este specie a unui gen (adică o *differentia* ultimă; cf. *Met.*, 1038 a 19) şi o formă indivizibilă; vezi şi *Anal. Post.*, II, 13, 97 b 6 şi urm.

31 Că analiza lui Aristotel nu este perfect clară se poate vedea din finalul notei 27 la acest capitol şi din alte comparaţii între cele două interpretări. Cele mai obscure sînt consideraţiile lui Aristotel despre felul în care, printr-un proces de inducţie, ne ridicăm la definiţii care sînt principii; cf. în special *Anal. Post.*, II, 19, pp. 100 a şi urm.

32 Pentru doctrina lui Platon vezi notele 25–27 la capitolul 8 şi textul respectiv.

Grote scrie (*Aristotle*, ed. a 2-a, p. 260): „Aristotel moştenise de la Platon doctrina unui Nous sau Intelect infailibil, total imun la eroare." Grote continuă să sublinieze că, în opoziţie cu Platon, Aristotel nu dispreţuieşte experienţa observaţională, ci atribuie Nous-ului său (adică intuiţiei intelectuale) „o poziţie de capăt şi corelat al procesului de inducţie" (*loc. cit.*; vezi şi *op. cit.*, p. 577). Asta aşa e; dar experienţa observaţională are, pe cît se pare, doar funcţia de a amorsa şi de a dezvolta intuiţia noastră intelectuală pentru ceea ce aceasta are de făcut — pentru intuirea esenţei universale; şi de fapt nici n-a explicat nimeni vreodată cum se poate ajunge prin inducţie la definiţii, *care sînt ferite de eroare.*

33 Punctul de vedere al lui Aristotel este pînă la urmă echivalent cu cel al lui Platon în măsura în care, în ultimă instanţă, nu se poate apela în cazul nici

unuia la argumente. Tot ce se poate face este să se aserteze *dogmatic* despre o anumită definiţie că este o descriere adevărată a esenţei sale; iar dacă ar întreba cineva de ce este adevărată această descriere şi nici o alta, tot ce rămîne este să se facă apel la „intuirea esenţei".

Aristotel vorbeşte despre inducţie în cel puţin două sensuri — în sensul mai euristic de metodă care ne duce la „intuirea principiului general" (cf. *An. Pri.*, 67 a 22 şi urm., 27 b 25–33, *An. Post.*, 71 a 7, 81 a 38 – b 5, 100 b 4 şi urm.) şi într-un sens mai empiric (cf. *An. Pri.*, 68 b 15–37, 69 a 16, *An. Post.*, 78 a 35, 81 b 5 şi urm., *Topica*, 105 a 13, 156 a 4, 157 a 34).

Un caz de aparentă contradicţie, ce poate fi însă lămurită, avem la 77 a 4, unde citim că o definiţie nu este nici universală, nici particulară. Soluţia nu se află, după mine, în precizarea că o definiţie „nici nu este, strict vorbind, o judecată" (după cum sugerează G. R. G. Mure în traducerea Oxford), ci în aceea că ea nu este *doar* universală, ci „comensurată", adică universală şi *necesară* (cf. 73 b 26, 96 b 4, 97 b 25.)

Pentru „argumentul" din *Anal. Post.* menţionat în text, vezi 100 b 6 şi urm. Privitor la contopirea mistică dintre cel ce cunoaşte şi ceea ce e cunoscut, din *De Anima*, vezi îndeosebi 425 b 30 şi urm., 430 a 20, 431 a 1; pasajul decisiv pentru scopul nostru este 430 b 27 şi urm.: „Sesizarea intuitivă a definiţiei... esenţei nu dă niciodată greş... întocmai cum... vederea unei calităţi specifice nu poate fi niciodată greşită".* Pentru pasajele teologice din *Metafizica* vezi îndeosebi 1072 b 20 („contactul") şi 1075 a 2. Vezi de asemenea nota **59–2)** la capitolul 10, nota **36** la capitolul 12 şi notele **3, 4, 6, 29–32** şi **58** la capitolul 24.

Pentru „întregul corp de fapte" menţionat în alineatul următor, vezi sfîrşitul *Anal. Post.* (100 b 15 şi urm.).

Este remarcabil cît de asemănătoare sînt vederile lui Hobbes (nominalist, dar *nu* nominalist metodologic) cu esenţialismul metodologic al lui Aristotel. Hobbes crede şi el că definiţiile sînt premisele de bază ale oricărei cunoaşteri (ca opusă opiniei).

34 Această viziune asupra metodei ştiinţifice am dezvoltat-o în cartea *Logica cercetării.*

Aceeaşi idee a fost formulată în *Erkenntnis*, vol. 5 (1934), astfel: „Va trebui să ne obişnuim să interpretăm ştiinţele ca sisteme de ipoteze (şi nu „corpuri de cunoştinţe"), adică de anticipări ce nu pot fi verificate, dar pe care le folosim atîta timp cît sînt coroborate, şi despre care nu avem dreptul să spunem că sînt «adevărate» sau «mai mult sau mai puţin certe» sau măcar «probabile»".

35 Citatul e din nota mea din *Erkenntnis*, vol. 3 (1933), acum retradusă în *Logica cercetării*; este o variaţie şi o generalizare a unei afirmaţii făcută de Einstein despre geometrie în *Geometrie şi experienţă.*

36 Este,fireşte, cu neputinţă de apreciat dacă teoriile şi raţionamentul, sau observaţia şi experimentul, sînt mai importante pentru ştiinţă; pentru că ştiinţa este întotdeauna *teorie testată prin observaţie şi experiment.* Sigur este însă că greşesc cu totul acei „pozitivişti" care încearcă să arate că ştiinţa este „suma

---

* Traducerea românească din Aristotel, *Despre suflet*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, a acestui pasaj aristotelic sună mult diferit şi, ca atare, nu am putut să o folosim aici. (*N. t.*)

observaţiilor noastre" sau că este observaţională şi nu teoretică. Rolul teoriei şi al raţionamentului în ştiinţă cu greu ar putea fi supraestimat. Privitor la raportul dintre demonstraţie şi raţionament logic şi general, vezi nota **47** la acest capitol.

37 Cf., de exemplu, *Met.*, 1030 a, 6 şi 14 (vezi nota **30** la acest capitol).

38 Ţin să subliniez că aici vorbesc despre opoziţia *nominalism – esenţialism* în sens pur metodologic. Nu adopt nici o poziţie faţă de problema *metafizică* a universalelor, adică faţă de problema metafizică în care nominalismul se opune esenţialismului (termen care sugerez că ar trebui folosit în locul termenului tradiţional de „realism"); şi în mod sigur nu susţin un nominalism metafizic, deşi susţin un nominalism metodologic. (Vezi şi notele **27** şi **30** la capitolul 3.)

Opoziţia trasată în text între *definiţiile nominaliste şi cele esenţialiste* este o încercare de reconstrucţie a distincţiei tradiţionale dintre definiţiile „verbale" şi cele „reale". *Accentul principal îl pun însă pe problema dacă definiţia se citeşte de la dreapta la stînga sau de la stînga la dreapta; sau, cu alte cuvinte, dacă ea înlocuieşte o exprimare lungă prin una scurtă sau una scurtă prin una lungă.*

39 Simt nevoia să fac cîteva consideraţii în sprijinul tezei mele că în ştiinţă apar numai *definiţii* nominaliste (vorbesc aici numai despre definiţiile explicite, nu şi despre cele implicite şi nici despre cele recursive). Ea, desigur, nu implică ideea că în ştiinţă n-ar exista şi utilizări mai mult sau mai puţin „intuitive" ale termenilor; că o atare folosire există rezultă limpede dacă ne gîndim că orice lanţ de definiţii trebuie să înceapă cu termeni *nedefiniţi*, a căror semnificaţie poate fi exemplificată, dar nu definită. În plus, pare clar că în ştiinţă, îndeosebi în matematică, un termen, ca de exemplu „dimensiune" sau „adevăr", este folosit întîi intuitiv, dar mai apoi începe să ne preocupe definirea lui. Acest mod de a descrie situaţia este însă destul de aproximativ. O descriere mai precisă va fi următoarea. Unii din termenii nedefiniţi folosiţi intuitiv pot fi uneori înlocuiţi prin termeni definiţi despre care se poate arăta că satisfac intenţiile cu care au fost folosiţi termenii nedefiniţi; cu alte cuvinte, pentru orice propoziţie în care apăreau termeni nedefiniţi (spre exemplu, o propoziţie care era interpretată ca fiind analitică) există o propoziţie corespunzătoare în care apare termenul proaspăt definit (propoziţie ce decurge din definiţie).

Se poate spune, desigur, că K. Menger a definit recursiv „Dimensiunea" sau că A. Tarski a definit „Adevărul"; dar acest mod de exprimare poate duce la neînţelegeri. Menger a dat, de fapt, o definiţie pur nominală a claselor de mulţimi de puncte pe care el le-a botezat „*n*-dimensionale", pentru că era posibilă înlocuirea în toate contextele importante a conceptului matematic intuitiv de „*n*-dimensional" prin noul concept; acelaşi lucru se poate spune despre conceptul „Adevăr" al lui Tarski. Acesta a dat o definiţie nominală (sau mai degrabă o metodă de construcţie pentru definiţii nominale) pe care a numit-o „Adevăr", pentru că din definiţie se putea deriva un sistem de propoziţii corespunzătoare acelor propoziţii (cum ar fi legea terţiului exclus) pe care mulţi logicieni şi filozofi le folosiseră în legătură cu ceea ce ei numeau „Adevăr".

40 În orice caz limbajul nostru ar cîştiga în precizie dacă ne-am decide să evităm definiţiile şi ne-am lua imensa osteneală de a folosi întotdeauna termenii definitori în locul termenilor definiţi. Căci metodele curente de definire conţin

o sursă de imprecizie: Carnap a elaborat (în 1934) ceea ce pare a fi prima metodă de evitare a inconsistenţelor într-un limbaj ce face uz de definiţii. Cf. *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67. (vezi şi Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II, p. 295, nota 1.) Carnap a arătat că în majoritatea cazurilor un limbaj ce admite definiţii va fi inconsistent chiar dacă definiţiile satisfac regulile generale de formare a definiţiilor. Dacă din punct de vedere practic această inconsistenţă este relativ neimportantă, împrejurarea se datorează faptului că oricînd putem elimina termenii definiţi, înlocuindu-i prin termenii definitori respectivi.

41 Mai multe exemple privind această metodă de introducere a unui nou termen numai după ce s-a ivit nevoia lui pot fi găsite chiar în cartea de faţă. Dat fiind că se ocupă de poziţii filozofice, ea nu poate, practic, evita să introducă, de dragul conciziei, *denumiri* pentru aceste poziţii. Acesta e motivul pentru care sînt nevoit să folosesc atîtea „ism-"e. Dar în multe cazuri, aceste denumiri sînt introduse numai după ce respectivele poziţii au fost descrise.

42 Într-o critică mai sistematică a metodei esenţialiste ar putea fi deosebite trei probleme pe care esenţialismul nu le poate nici evita, nici rezolva. 1) Problema de a distinge clar între o simplă convenţie verbală şi o definiţie esenţialistă care dă o descriere „adevărată" a unei esenţe. 2) Problema de a distinge definiţiile esenţiale „adevărate" de cele „false". 3) Problema de a evita regresul la infinit al definiţiilor. Mă voi ocupa pe scurt doar de cea de a doua şi cea de a treia dintre aceste probleme. Cea de a treia va fi tratată în text; pentru cea de a doua, vezi notele 44-1) şi 54 la acest capitol.

43 Faptul că un enunţ este adevărat ne poate uneori ajuta să explicăm de ce ni se înfăţişează ca evident. Aşa este cazul cu „2 + 2 = 4" sau cu propoziţia „Soarele radiază lumină precum şi căldură". Reciproca însă e clar că nu este valabilă. Faptul că o propoziţie ne apare unora dintre noi sau chiar tuturora „evidentă", adică faptul că unii dintre noi sau chiar toţi credem ferm în adevărul ei şi nu putem concepe falsitatea ei nu e un temei ca ea să fie adevărată. (Faptul că nu sîntem în stare să concepem falsitatea unui enunţ este de multe ori doar un temei pentru a bănui că imaginaţia noastră este deficitară sau nedezvoltată.) Este o eroare dintre cele mai grave cînd se întîmplă ca o filozofie să ofere evidenţa ca pe un argument în favoarea adevărului unei propoziţii, şi totuşi asta fac practic toate filozofiile idealiste. De unde se vede că filozofiile idealiste sînt adesea sisteme de apologetică în favoarea unor convingeri dogmatice.

Nu stă în picioare scuza că deseori ne aflăm în situaţia de a trebui să acceptăm anumite propoziţii fără a avea pentru aceasta temeiuri mai bune decît evidenţa lor. De obicei sînt menţionate principiile logicii şi ale metodei ştiinţifice (îndeosebi „principiul inducţiei" sau „legea uniformităţii naturii") drept enunţuri pe care sîntem nevoiţi să le acceptăm fără a le justifica prin altceva decît prin evidenţa lor. Chiar de-ar fi aşa, mai cinstit ar fi să spunem că nu le putem justifica — şi atît. De fapt însă, nu este nevoie de un „principiu al inducţiei". (Cf. cartea mea *Logica cercetării.*) Iar cît priveşte „principiile logicii", în anii din urmă s-au făcut o seamă de lucruri care arată că teoria evidenţei lor este perimată. (Cf. în special lucrările lui Carnap *Sintaxa logică a limbajului* şi *Introducere în semantică.*) (Vezi şi nota 44-2).

44–1) Dacă aplicăm aceste consideraţii la intuirea intelectuală a esenţelor, ne dăm seama că esenţialismul este incapabil să rezolve următoarea problemă: Cum putem descoperi dacă o definiţie propusă care este formal corectă este sau nu şi adevărată? Şi mai ales problema: cum putem decide între două definiţii rivale? E clar că pentru nominalistul metodologic răspunsul la o întrebare de acest fel este banal. Într-adevăr, să presupunem că cineva susţine că „Un căţel este un om linguşitor şi fără scrupule" şi că insistă asupra acestei definiţii, împotriva cuiva ataşat definiţiei noastre de mai înainte. În acest caz nominalistul, presupunînd că nu şi-a pierdut răbdarea, va arăta că disputele pur verbale nu-l interesează, fiindcă alegerea denumirilor este arbitrară; şi ar putea sugera, *dacă există cumva pericol de ambiguitate*, că putem fără nici o dificultate să introducem două denumiri diferite, de exemplu, „$căţel_1$" şi „$căţel_2$". Iar dacă un al treilea ins ar susţine că „Un căţel este un cîine maroniu", nominalistul va sugera răbdător introducerea denumirii „$căţel_3$". Dacă însă părţile în dispută vor continua să se certe, fie pentru că una insistă că numai căţelul ei este legitim sau pentru că pretinde pentru căţelul ei cel puţin denumirea „$căţel_1$", atunci pînă şi un nominalist foarte răbdător nu va putea decît să ridice din umeri. (Pentru evitarea neînţelegerilor, trebuie spus că *nominalismul metodologic* nu discută problema existenţei universalelor; şi că deci Hobbes nu este un nominalist metodologic, ci este ceea ce eu aş numi un nominalist ontologic.)

Aceeaşi problemă banală ridică însă pentru metoda esenţialistă dificultăţi insurmontabile. Am presupus deja că esenţialistul insistă că, de exemplu, „Un căţel este un cîine maroniu" nu e o definiţie corectă a esenţei „căţelităţii". Cum poate el să apere acest punct de vedere? Numai apelînd la intuiţia sa intelectuală a esenţelor. În practică însă aceasta îl va face pe esenţialist total neajutorat dacă definiţia sa este contestată. Pentru că nu va putea reacţiona decît în unul din următoarele două moduri: a) Să repete cu încăpăţînare că intuiţia sa intelectuală este singura adevărată, la care, fireşte, oponentul său poate să replice în acelaşi fel, astfel că se ajunge în impas şi nicidecum la acea cunoaştere absolut ultimă şi indubitabilă pe care ne-a promis-o Aristotel. b) Să admită că intuiţia oponentului poate fi la fel de adevărată ca a sa, dar că ea este intuire a unei esenţe diferite, pe care acela o desemnează din nefericire prin aceeaşi denumire. Aceasta ar conduce la sugestia că pentru cele două esenţe ar trebui folosite două denumiri diferite, de exemplu, „$căţel_1$" şi „$căţel_2$". Acest pas însă echivalează cu o abandonare totală a poziţiei esenţialiste. Căci ar însemna acum să pornim de la formula definitorie şi să-i ataşăm acesteia o denumire, adică să procedăm „de la dreapta la stînga"; iar denumirile în cauză să fie ataşate arbitrar. Pentru a ne da seama că aşa stau lucrurile, e de-ajuns să ne gîndim că încercarea de a susţine că un $căţel_1$ este în chip esenţial un pui de cîine, pe cînd cîinele maroniu poate fi doar un $căţel_2$ ar duce, de bună seamă, la aceeaşi dificultate care l-a pus pe esenţialist în faţa dilemei de aici. Aşadar, orice definiţie trebuie considerată la fel de admisibilă (cu condiţia de a fi corectă formal); ceea ce, în terminologia lui Aristotel, înseamnă că un principiu este la fel de adevărat ca şi celălalt (care este opus lui) şi că *„este cu neputinţă să formulăm un enunţ fals"*. (Lucrul pare să fi fost semnalat de Antistene; vezi nota 54 la acest capitol.) Se vede astfel că teza lui Aristotel privind intuiţia intelectuală ca o sursă de cunoaştere ce, prin contrast cu opinia, este infailibil

şi indubitabil adevărată şi ne pune la îndemînă definiţiile, care constituie premisele de bază sigure şi necesare ale oricărei deducţii ştiinţifice, e lipsită de temei în fiecare din punctele sale. Iar o definiţie se vădeşte a nu fi altceva decît o propoziţie care ne spune că termenul definit înseamnă acelaşi lucru cu formula definitorie şi că oricare din ele îl poate înlocui pe celălalt. Utilizarea ei nominalistă ne permite înlocuirea unei expresii lungi prin una scurtă, oferind astfel un anumit avantaj practic. În schimb utilizarea ei esenţialistă ne poate ajuta doar să înlocuim o expresie scurtă cu una ce înseamnă acelaşi lucru dar e mult mai lungă. Această practică nu poate decît să încurajeze verbalismul.

2) Pentru o critică a intuiţiei esenţelor la Husserl, cf. J. Kraft, *De la Husserl la Heidegger* (în germană, 1932). Vezi şi nota 8 la capitolul 24. Dintre toţi autorii care împărtăşesc vederi similare, M. Weber a exercitat probabil cea mai mare influenţă asupra modului de abordare a problemelor sociologice. El a pledat, pe tărîmul ştiinţelor sociale, pentru „metoda înţelegerii intuitive"; iar „tipurile ideale" weberiene corespund în bună parte esenţelor lui Aristotel şi Husserl. Merită menţionat că, în pofida acestor tendinţe, Weber şi-a dat seama de inadmisibilitatea apelurilor la evidenţă. „Faptul că o interpretare posedă un grad înalt de evidenţă nu dovedeşte nimic în privinţa valabilităţii sale empirice" (*Ges. Aufsaetze*, 1922, p. 404); şi el spune pe drept cuvînt că înţelegerea intuitivă *„trebuie totdeauna controlată prin metodele obişnuite"*. (*Loc. cit.*, subl. de mine.) Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci ea nu este o metodă caracteristică a ştiinţei „comportamentului uman", după cum crede el; ci aparţine şi matematicii, fizicii etc. Se dovedeşte, de fapt, că cei ce cred că înţelegerea intuitivă e o metodă specifică ştiinţelor „comportamentului uman" împărtăşesc asemenea vederi în principal pentru că nu-şi pot imagina că un matematician sau fizician ar putea să se familiarizeze pînă într-atît cu obiectul său, încît „să-l simtă" în felul în care un sociolog „simte" comportamentul uman.

45 „Ştiinţa presupune definiţiile tuturor termenilor săi..." (Ross, *Aristotle*, 44; cf. *Anal. Post.*, I, 2); vezi şi nota 30 la acest capitol.

46 Următorul citat este din R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, (1937), pp. 71 şi urm.

O doctrină foarte asemănătoare este exprimată de M. R. Cohen şi E. Nagel în cartea lor *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: „Multe din disputele privitoare la adevărata natură a proprietăţii, religiei, dreptului,...ar dispărea cu siguranţă dacă acestor cuvinte li s-ar substitui echivalente precis definite." (Vezi şi notele 48 şi 49 la acest capitol.)

Punctele de vedere exprimate asupra acestei probleme de Wittgenstein în *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) şi de mai mulţi discipoli ai săi nu sînt la fel de tranşante ca acelea ale lui Crossman, Cohen şi Nagel. Wittgenstein e un antimetafizician. „Această carte — scrie el în prefaţă — se ocupă de probleme de filozofie şi arată, cred, că metoda de formulare a acestor probleme se bazează pe o înţelegere greşită a logicii limbajului nostru." El încearcă să arate că metafizica este „pur şi simplu non-sens" şi să traseze o limită, înăuntrul limbajului, între sens şi non-sens: „Limita poate... fi trasată înăuntrul limbajelor şi ceea ce se situează de cealaltă parte a limitei va fi pur şi simplu non-sens." Potrivit cărţii lui Wittgenstein, propoziţiile au sens. Ele sînt adevărate sau false. Propoziţii filozofice nu există; ele doar arată asemeni propoziţiilor dar sînt, de

fapt, lipsite de sens. Limita dintre sens şi non-sens coincide cu cea dintre ştiinţele naturii şi filozofie: „Totalitatea propoziţiilor adevărate este ştiinţa totală a naturii (sau totalitatea ştiinţelor naturii). Filozofia nu este una dintre ştiinţele naturii." *Adevărata sarcină a filozofiei nu este deci formularea de propoziţii; ci clarificarea propoziţiilor.* „Rezultatul filozofiei nu este un număr de «propoziţii filozofice», ci este clarificarea propoziţiilor." Cei care nu înţeleg acest lucru şi care avansează propoziţii filozofice spun non-sensuri metafizice.

(Se cuvine reamintit, în legătură cu aceasta, că o distincţie tranşantă între enunţuri înzestrate cu sens şi expresii lingvistice fără sens ce pot avea înfăţişarea unor enunţuri dar sînt lipsite de sens a fost făcută pentru prima dată de Russell în încercarea sa de a rezolva problemele ridicate de paradoxurile pe care el le descoperise. Împărţirea russelliană a expresiilor ce au înfăţişare de enunţuri este trihotomică, dat fiind că se poate face deosebire între enunţuri, care pot fi *adevărate* sau *false*, şi pseudoenunţuri *lipsite de sens.* Este important să se observe că această utilizare a expresiei „lipsit de sens" concordă în parte cu uzul curent, dar este mult mai bine definită, deoarece în vorbirea curentă numim adesea „lipsite de sens" anumite enunţuri reale, bunăoară dacă sînt „absurde", adică autocontradictorii sau evident false. Astfel, enunţul care spune despre un anumit corp fizic că se află concomitent în două locuri diferite nu este lipsit de sens, ci fals, întrucît contrazice modul de utilizare a termenului „corp" în fizica clasică; similar, un enunţ care aserteazä despre un anumit electron că are o localizare precisă şi un impuls precis nu e lipsit de sens — cum au spus unii fizicieni şi au repetat după ei unii filozofi — ci doar contrazice fizica modernă.)

Cele spuse pînă aici ar putea fi rezumate astfel. Wittgenstein caută o linie de demarcaţie între sens şi non-sens şi constată că această demarcaţie coincide cu cea dintre ştiinţă şi metafizică, adică dintre propoziţiile ştiinţifice şi pseudopropoziţiile filozofice. (Nu ne va preocupa aici faptul că el identifică în mod greşit sfera ştiinţelor naturii cu cea a propoziţiilor *adevărate*; vezi însă nota 51 la acest capitol.) Această interpretare a intenţiei sale este coroborată de următoarea afirmaţie a sa: „Filozofia limitează... sfera ştiinţei naturii." (Toate citatele de pînă aici sînt luate de la paginile 75 şi 77.)

Cum este trasată în cele din urmă linia de demarcaţie? Cum poate fi deosebită „ştiinţa" de „metafizică" şi totdeodată „sensul" de „non-sens"? Răspunsul pe care-l dă la această întrebare este cel ce dovedeşte asemănarea teoriei lui Wittgenstein cu cea a lui Crossman şi cu celelalte. Wittgenstein spune, prin implicaţie, că termenii sau „semnele" folosite de oamenii de ştiinţă au sens sau înţeles, pe cînd metafizicianul „n-a dat anumitor semne din propoziţiile sale nici un înţeles"; şi mai scrie astfel (pp. 187 şi 189): „Metoda potrivită pentru filozofie ar fi aceasta. A nu spune decît ceea ce poate fi spus, adică propoziţiile ştiinţei naturii, adică ceva ce n-are nimic de-a face cu filozofia; şi apoi, ori de cîte ori altcineva doreşte să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că n-a dat nici un înţeles anumitor semne din propoziţiile sale." În practică aceasta înseamnă că de fiecare dată îl vom întreba pe metafizician: „Ce înţelegi prin acest cuvînt? Dar prin acela?" Cu alte cuvinte, *îi vom cere o definiţie; în lipsa unei definiţii, vom socoti cuvîntul ca fiind lipsit de sens.*

Această teorie, după cum vom arăta în text, pierde din vedere a) faptul că un metafizician isteţ şi lipsit de scrupule, ori de cîte ori e întrebat „Ce înţelegi

prin acest cuvînt?" va oferi repede o definiţie, astfel că întregul joc se transformă într-o punere la încercare a răbdării; b) faptul că omul de ştiinţă nu se află într-o postură logică mai bună decît metafizicianul; ba chiar, comparativ cu postura unui metafizician fără scrupule, a sa este mai proastă.

Se poate observa că Schlick, în *Erkenntnis*, I, p. 8, unde se ocupă de doctrina lui Wittgenstein, menţionează dificultatea regresului la infinit; însă soluţia pe care o sugerează (şi care pare a se situa pe linia „constituirilor" sau definiţiilor inductive, ori poate pe aceea a operaţionalismului; cf. nota **50** la acest capitol) nu este nici clară, nici aptă să rezolve problema demarcaţiei. Cred că unele din intenţiile lui Wittgenstein şi Schlick, atunci cînd preconizează o filozofie a semnificaţiei, sînt satisfăcute de acea teorie logică pe care Tarski a numit-o „Semantică". Totodată însă cred că această corespondenţă dintre intenţiile menţionate şi semantică nu merge prea departe; pentru că semantica *propune propoziţii*, nerezumîndu-se la „clarificarea" lor. Aceste comentarii referitoare la Wittgenstein sînt continuate în notele **51–52** la acest capitol. (Vezi notele 8–2) şi 32 la capitolul 24; şi notele **10** şi **25** la capitolul 25.)

47 Este important să se facă distincţie între deducţie logică în general şi demonstraţie în particular. O *demonstraţie* este un raţionament deductiv prin care adevărul concluziei este stabilit în chip definitiv; acesta e modul în care foloseşte Aristotel termenul, cerînd (de exemplu în *Anal. Post.*, I, 4, pp. 73 a şi urm.) stabilirea adevărului „necesar" al concluziei; tot aşa foloseşte termenul şi Carnap (vezi în special *Sintaxa logică*, § 10, p. 29, § 47, p. 171), arătînd că acele concluzii care sînt „demonstrabile" în acest sens sînt „analitic" adevărate. (Nu voi intra aici în problemele privitoare la termenii „analitic" şi „sintetic".)

Începînd cu Aristotel, s-a înţeles clar că nu toate deducţiile logice sînt demonstraţii; altfel spus, că există deducţii logice care nu sînt demonstraţii; putem, de exemplu, să deducem concluzii din premise presupuse false, iar asemenea deducţii nu sînt numite demonstraţii. Deducţiile nedemonstrative sînt numite de Carnap „derivări" (*loc. cit.*). Este interesant că pînă la el nu fusese introdusă o denumire pentru aceste deducţii nedemonstrative; ceea ce arată preocuparea pentru demonstraţii, preocupare născută din prejudecata lui Aristotel că „ştiinţa" sau „cunoaşterea ştiinţifică" trebuie să stabilească ferm toate enunţurile sale, adică fie să le accepte ca premise evidente, fie să le demonstreze. Situaţia este însă următoarea. *În afara logicii pure şi a matematicii pure nimic nu poate fi demonstrat.* Raţionamentele din celelalte ştiinţe (şi chiar unele raţionamente din matematică, după cum a arătat I. Lakatos) nu sînt demonstraţii, ci doar *derivări*.

Se poate observa că există un amplu paralelism între problemele *derivării*, pe de o parte, şi ale *definiţiei*, pe de alta, şi între problemele privind *adevărul propoziţiilor* şi cele privind *semnificaţia termenilor*.

O derivare porneşte de la premise şi duce la o concluzie; o definiţie porneşte (dacă o citim de la dreapta la stînga) de la termenii definitori şi duce la un termen definit. O derivare ne informează despre adevărul concluziei, *cu condiţia* să fim informaţi despre adevărul premiselor, o definiţie ne informează despre semnificaţia termenului definit, *cu condiţia* să fim informaţi despre semnificaţia termenilor definitori. O derivare mută deci problema *adevărului* înapoi la premise, fără a putea s-o rezolve; iar o definiţie mută problema *semnificaţiei* înapoi la termenii definitori, fără a putea vreodată s-o rezolve.

48 Motivul pentru care termenii definitori sînt aproape totdeauna mai puţin clari şi precişi decît termenii definiţi este acela că ei sînt de regulă mai abstracţi şi mai generali. Această constatare nu este neapărat valabilă dacă se folosesc anumite metode moderne de definire („definiţia prin abstracţie", o metodă a logicii simbolice); dar este cu siguranţă adevărată pentru toate acele definiţii pe care le are în vedere Crossman şi îndeosebi pentru toate definiţiile aristotelice (prin *genus* şi *differentia*).

Unii pozitivişti, sub influenţa, mai ales, a lui Locke şi Hume, au susţinut că este posibilă definirea termenilor abstracţi de felul celor din ştiinţă sau din politică (vezi textul la nota următoare) cu ajutorul unor observaţii sau chiar senzaţii particulare, concrete. O asemenea metodă „inductivă" de definire a fost numită de Carnap „constituire". Putem spune însă că este imposibilă „constituirea" de universale cu ajutorul particularelor. (Cf. *Logica cercetării*, în special secţiunile 14 şi 25; şi Carnap, *Testability and Meaning*, în *Philosophy of Science* vol. 3, 1936, pp. 419 şi urm., şi vol. 4, pp. 1 şi urm.)

49 Exemplele sînt aceleaşi cu cele pe care Cohen şi Nagel, *op. cit.*, pp. 232 şi urm., le recomandă spre definire (cf. nota **46** la acest capitol).

Am putea adăuga aici unele remarci generale privitor la inutilitatea definiţiilor esenţialiste. (Cf. şi finalul notei **44**–1) la acest capitol.)

1) Încercarea de a rezolva o problema factuală prin referire la definiţii echivalează de obicei cu înlocuirea unei probleme factuale printr-una cu caracter pur verbal. (Un excelent exemplu al acestei metode se găseşte în *Fizica* lui Aristotel, II, 6, spre sfîrşit.) Ideea poate fi ilustrată prin următoarele exemple. a) Există o problema factuală: Putem să ne întoarcem în temniţa tribalismului? Şi cum anume? b) Există o problemă morală: Trebuie oare să ne întoarcem în acea temniţă?

Confruntat cu a) sau b), filozoful semnificaţiei va spune: Totul depinde de ceea ce înţelegeţi prin termenii dumneavoastră vagi; spuneţi-mi cum definiţi termenii „întoarcere", „temniţă" şi „tribalism", *şi cu ajutorul acestor definiţii voi putea să decid în problema care vă preocupă.* Împotriva acestui mod de a vedea lucrurile, eu susţin că dacă se poate decide cu ajutorul definiţiilor, dacă decizia rezultă din definiţii, atunci problema astfel decisă nu poate fi decît o problemă pur verbală; pentru că a fost rezolvată independent de fapte sau de decizii morale.

2) Un filozof *esenţialist* al semnificaţiei ar putea face un lucru şi mai rău, mai ales în legătură cu problema b); el ar putea sugera, de exemplu, că răspunsul la întrebarea dacă trebuie sau nu să ne întoarcem depinde de „esenţa", de „caracterul esenţial" sau eventual de „destinul" civilizaţiei noastre. (Vezi şi nota **61**–2) la acest capitol.)

3) Esenţialismul şi teoria definiţiei au dus la o evoluţie ciudată în domeniul eticii. Este vorba de o evoluţie în direcţia unei tot mai mari abstractizări şi a pierderii contactului cu *baza întregii etici* — cu problemele morale practice, care se cer rezolvate aici şi acum. Ea duce mai întîi la întrebarea generală „Ce este binele?" sau „Ce este Binele?"; apoi la „Ce înseamnă «Bine»?" şi mai departe la „Se poate răspunde la problema «Ce înseamnă „Bine"?»" sau „Poate fi definit cuvîntul «bine»?" G. E. Moore, care a ridicat această din urmă problemă în cartea sa *Principia Ethica*, avea desigur dreptate insistînd că „bine"

în sens moral nu se poate defini în termeni „naturalişti". Pentru că, într-adevăr, dacă l-am putea defini aşa, el ar însemna ceva de genul „amar" sau „dulce" sau „verde" sau „roşu"; şi ar fi cu totul irelevant din punctul de vedere al moralei. Întocmai cum n-avem de ce să năzuim spre amar sau dulce etc., n-ar exista nici un motiv să ne intereseze sub aspect moral un „bine" naturalist. Dar deşi Moore avea dreptate în ceea ce este socotit, probabil pe bună dreptate, a fi ideea sa principală, se poate susţine că o analiză a binelui sau a oricărui alt concept sau esenţă nu poate contribui în nici un fel la edificarea unei teorii etice care să intereseze singura bază relevantă a oricărei etici — problemele morale imediate care trebuie rezolvate aici şi acum. O asemenea analiză poate duce la înlocuirea unei probleme morale cu una verbală. (Cf. şi nota 18-1) la capitolul 5, îndeosebi referitor la irelevanţa judecăţilor morale.)

50 Am în vedere metodele „constituirii" (vezi nota 48 la acest capitol), „definiţiei implicite", „definiţiei prin corelaţie" şi „definiţiei operaţionale". Argumentele „operaţionaliştilor" par a fi, în ceea ce priveşte principalul, destul de adevărate; dar ei nu pot trece peste faptul că în definiţiile sau descrierile lor operaţionale, au nevoie de termeni universali care se cer luaţi ca nedefiniţi; iar la aceştia problema iniţială se pune din nou.

Am putea adăuga aici cîteva sugestii sau aluzii privitor la modul în care „folosim termenii de care ne servim". Pentru concizie, aceste sugestii vor face apel la anumite aspecte mai tehnice, drept care s-ar putea ca în forma lor actuală să nu fie pe înţelesul tuturor.

Despre aşa-numitele *definiţii implicite*, îndeosebi din matematici, Carnap a arătat (*Symposion*, I, 1927, pp. 355 şi urm.; cf. şi *Abriss*-ul său) că ele nu „definesc" în sensul obişnuit al cuvîntului; nu se poate considera că un sistem de definiţii implicite defineşte un „model", dar el defineşte o întreagă clasă de „modele". Prin urmare, sistemul de simboluri definite printr-un sistem de definiţii implicite nu poate fi considerat drept un sistem de *constante*; ele trebuie considerate drept *variabile* (cu un domeniu determinat şi legate de către sistem, într-un anumit mod, una de alta). Cred că există o analogie limitată între această situaţie şi modul în care „folosim termenii" în ştiinţă. Analogia poate fi descrisă după cum urmează. Într-o ramură a matematicii unde operăm cu semne definite prin definiţie implicită, faptul că aceste semne n-au o „semnificaţie determinată" nu afectează posibilitatea noastră de a opera cu ele şi nici precizia teoriilor noastre. De ce se întîmplă aşa? Pentru că nu supraîmpovărăm respectivele semne. Nu le ataşăm o „semnificaţie" în plus faţă de acea umbră de semnificaţie pe care o îndreptăţesc definiţiile noastre implicite. (Iar dacă le ataşăm o semnificaţie intuitivă, avem grijă să o tratăm pe aceasta ca pe un mijloc auxiliar privat, ce nu trebuie să intervină în nici un fel în teorie.) În felul acesta încercăm să rămînem, aşa-zicînd, în „penumbra vaguităţii" sau a ambiguităţii, evitînd să atingem problema limitelor precise ale acestei penumbre sau domeniu de aplicaţie; şi se dovedeşte că putem merge destul de departe fără a lua în discuţie semnificaţia acestor semne; căci nimic nu *depinde* de semnificaţia lor. Cred că într-un mod similar putem opera cu termenii a căror semnificaţie am definit-o „operaţional". Îi folosim, aşa-zicînd, astfel încît nimic să nu depindă de semnificaţia lor, sau să depindă cît mai puţine. „Definiţiile operaţionale" oferă avantajul de a ne

ajuta să mutăm problema într-un domeniu unde nimic sau foarte puţin depinde de cuvinte. *A vorbi clar înseamnă a vorbi în aşa fel încît cuvintele să nu conteze.*

51 Wittgenstein afirmă în *Tractatus* (cf. nota **46** la acest capitol, unde se fac trimiteri şi la alte lucrări) că filozofia nu poate să propună propoziţii şi că toate propoziţiile filozofice sînt de fapt pseudo-propoziţii lipsite de sens. De această teză se leagă strîns doctrina conform căreia adevărata sarcină a filozofiei nu constă în propunerea de propoziţii, ci în clarificarea lor: „Obiectul filozofiei este clarificarea logică a ideilor. Filozofia nu este o teorie, ci o activitate. O lucrare filozofică constă în esenţă în elucidări." (*Op. cit.*, p. 77.)

Se pune întrebarea dacă acest punct de vedere se armonizează cu scopul fundamental al lui Wittgenstein — acela de a distruge metafizica, denunţînd-o ca pe un non-sens. În cartea *Logica descoperirii* (vezi în special pp. 296 şi urm.), am încercat să arăt că metoda lui Wittgenstein duce la o soluţie pur verbală şi că, în ciuda aparentului ei radicalism, are ca urmare inevitabilă nu distrugerea sau excluderea sau măcar delimitarea clară a metafizicii, ci pătrunderea acesteia în teritoriul ştiinţei şi amestecul ei cu ştiinţa. Motivele sînt destul de simple:

1) Să considerăm una din propoziţiile lui Wittgenstein, de exemplu, „Filozofia nu este o teorie, ci o activitate". Desigur, aceasta nu este o propoziţie ce aparţine „ştiinţei totale a naturii (sau totalităţii ştiinţelor naturii)". Aşadar, conform susţinerilor lui Wittgenstein (vezi nota **46** la acest capitol) ea nu poate să aparţină „totalităţii propoziţiilor adevărate". Pe de altă parte, ea nu este nici o propoziţie falsă (căci dacă ar fi, atunci negaţia ei ar fi neapărat adevărată şi ar aparţine ştiinţei naturii). *Ajungem astfel la rezultatul că ea nu poate fi decît „lipsită de înţeles" sau „lipsită de sens"; concluzie aplicabilă majorităţii propoziţiilor lui Wittgenstein.* Wittgenstein însuşi recunoaşte această consecinţă a doctrinei sale, atunci cînd scrie (p. 189): „Propoziţiile mele sînt lămuritoare în următorul fel: cine mă înţelege le recunoaşte în cele din urmă ca lipsite de sens..." Rezultatul acesta este important. Filozofia lui Wittgenstein însuşi este lipsită de sens şi se recunoaşte a fi astfel. „Pe de altă parte" — după cum spune Wittgenstein în Prefaţa sa — „adevărul gîndurilor comunicate aici mi se pare inatacabil şi hotărît. Sînt de părere deci că problemele au fost, în ce priveşte esenţialul, definitiv rezolvate." De unde se vede că putem comunica în mod *inatacabil şi hotărît gînduri adevărate* cu ajutorul unor propoziţii despre care se susţine că sînt lipsite de sens şi că putem rezolva nişte probleme în mod „definitiv" propunînd non-sensuri. (Cf. şi nota **8–2**, b) la capitolul 24.)

Să ne gîndim ce înseamnă asta. Înseamnă că tot non-sensul metafizic împotriva căruia au luptat de secole Bacon, Hume, Kant şi Russell poate de acum să se simtă liniştit, ba chiar să admită că este non-sens. (Ceea ce şi face Heidegger; cf. nota **87** la capitolul 12.) Pentru că acum ne stă la dispoziţie un nou gen de non-sens, unul care comunică gînduri al căror adevăr este inatacabil şi definitiv; cu alte cuvinte, *un non-sens profund semnificativ.*

Nu neg că gîndurile lui Wittgenstein sînt inatacabile şi definitive. Căci în ce fel ar putea fi atacate? Evident că orice s-ar spune împotriva lor trebuie să aibă caracter filozofic şi deci să fie lipsit de sens. Şi ca atare poate fi dat la o parte. Ne vedem astfel în faţa unei poziţii pe care altundeva am descris-o, refe-

rindu-mă la Hegel (cf. nota 33 la capitolul 12) drept *dogmatism potențat.* Scriam în cartea mea *Logica cercetării* (pp. 90–91): „Nu avem decît să concepem «sensul» într-un mod destul de strîmt, pentru a putea declara despre toate întrebările incomode că nu putem găsi în ele nici un «sens»; și deoarece numai problemele științelor empirice sînt recunoscute ca fiind cu sens, orice discuție asupra conceptului de sens devine lipsită de sens: o dată întronată, această dogmă a sensului este sustrasă pentru totdeauna oricărui atac, devenind «intangibilă și definitivă».“

2) Dar teoria lui Wittgenstein nu numai că invită tot felul de non-sensuri metafizice să se dea drept încărcate cu semnificații profunde, ci obnubilează și ceea ce am numit (*op. cit.*, pp. 36–37) *problema demarcației.* Aceasta se întîmplă din pricina ideii sale naive că există ceva ce este „în mod esențial“ sau „prin natura sa“ științific și ceva ce este „în mod esențial“ sau „prin natura sa“ metafizic, nouă revenindu-ne să descoperim linia de demarcație „naturală“ dintre cele două. „Pozitivismul — dacă mi se permite să mă citez din nou (p. 79) — concepe de obicei problema delimitării într-un mod naturalist: nu ca problema adoptării unei convenții adecvate, ci ca problemă a unei deosebiri existente, pentru a spune așa, de la natură între știința empirică și metafizică.“ Este însă clar că sarcina filozofică sau metodologică nu poate fi decît aceea de a sugera și propune o demarcație utilă între cele două. Ceea ce cu greu s-ar putea realiza prin caracterizarea metafizicii ca fiind „lipsită de sens“. Mai întîi, pentru că o expresie ca „lipsit de sens“ este mai potrivită pentru a da expresie indignării personale a cuiva față de metafizicieni și de sistemele metafizice decît pentru o caracterizare tehnică a unei linii de demarcație. În al doilea rînd, deoarece astfel problema este doar deplasată, dat fiind că acum sîntem obligați să întrebăm: „Ce înseamnă «cu sens» și respectiv «fără sens»? Dacă „cu sens“ este doar un echivalent pentru „științific“, iar „fără sens“ pentru „non-științific“, atunci e limpede că n-am făcut nici un progres. Din astfel de motive am sugerat (în *op. cit.*, pp. 79 și urm., 90 și urm.) să eliminăm cu totul din discuția metodologică termenii emotivi „sens“, „cu sens“, „fără sens“ etc. (Recomandînd să soluționăm problema demarcației folosind falsificabilitatea sau testabilitatea, sau gradele de testabilitate, drept criteriu pentru caracterul empiric al unui sistem științific, am sugerat că nu-i de nici un folos introducerea lui „cu sens“ ca un echivalent emotiv al lui „testabil“.) În pofida refuzului meu de a privi falsificabilitatea sau testabilitatea (sau indiferent ce altceva) drept „*criteriu al semnificației*“, constat că unii filozofi îmi atribuie adesea propunerea de a o adopta pe aceasta drept criteriu al semnificației sau al „expresiilor cu sens“. (Vezi, de exemplu, *Philosophic Thought in France and in the United States*, edited by M. Farber, 1950, p. 570.)*

Dar chiar dacă eliminăm din teoriile lui Wittgenstein orice referire la „semnificație“ sau „sens“, soluția sa la problema delimitării științei de metafizică rămîne cît se poate de neinspirată. Căci de vreme ce el identifică „totalitatea propozițiilor adevărate“ cu totalitatea științei naturii, înseamnă că exclude din „sfera științei naturii“ toate ipotezele care nu sînt adevărate. Or, cum niciodată nu putem ști despre o ipoteză dacă este sau nu adevărată, nu vom putea ști niciodată dacă ea aparține sau nu sferei științei naturale. La același nefericit rezultat, și anume o demarcație ce exclude din „sfera științei naturii“ și include în dome-

niul metafizicii toate ipotezele, duce — după cum am semnalat în *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427 — şi faimosul „principiu al verificării" formulat de Wittgenstein. (Pentru că, strict vorbind, o ipoteză nu este verificabilă, iar dacă vorbim neriguros, atunci putem spune că pînă şi un sistem metafizic cum este cel al atomiştilor antici a fost verificat.) Iar această concluzie a fost trasă într-o fază a sa mai tîrzie de Wittgenstein însuşi, care, după cum aflăm de la Schlick (cf. cartea mea *Logica cercetării*, nota 7 la secţiunea 4), a susţinut în 1931 că teoriile ştiinţifice „nu sînt de fapt propoziţii", adică nu posedă semnificaţie. Teoriile, ipotezele, adică cele mai importante formulări din cîte se întîlnesc in ştiinţă, sînt astfel alungate din templul ştiinţei naturii şi puse deci pe acelaşi plan cu metafizica.

Concepţia iniţială a lui Wittgenstein din *Tractatus* nu poate fi explicată decît presupunînd că el a pierdut din vedere dificultăţile legate de statutul ipotezei ştiinţifice, care totdeauna trece *cu mult dincolo de o simplă enunţare de fapte*; el a pierdut din vedere problema universalităţii sau generalităţii. În această privinţă el i-a urmat pe pozitiviştii timpurii, îndeosebi pe Comte, care scrisese (cf. ale sale *Eseuri din tinereţe asupra filozofiei sociale*, ed. în engleză de H. D. Hutton, 1911, p. 223; vezi F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300): „Observarea faptelor este singura bază solidă a cunoaşterii omeneşti... o propoziţie ce nu se lasă redusă la o simplă enunţare de fapte, speciale sau generale, nu poate avea un sens real şi inteligibil." Comte, deşi nu-şi dădea seama de gravitatea problemei ce se ascunde în spatele expresiei simple „fapt general", cel puţin *menţionează* această problemă, inserînd cuvintele „speciale sau generale". Dacă omitem aceste cuvinte, pasajul devine o foarte clară şi concisă formulare a criteriului fundamental wittgensteinian al sensului sau semnificaţiei, aşa cum a fost formulat în *Tractatus* (toate propoziţiile sînt funcţii de adevăr ale propoziţiilor atomice, adică ale imaginilor de fapte atomice, şi deci sînt reductibile la acestea) şi cum a fost expus de Schlick în 1931. Criteriul comtean al semnificaţiei a fost preluat de J. S. Mill.

Să rezumăm. Teoria antimetafizică a semnificaţiei din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein, departe de a fi de ajutor în combaterea dogmatismului metafizic şi a filozofiei oraculare, reprezintă un dogmatism potenţat, care deschide larg uşa duşmanului, non-sensului metafizic profund semnificativ, şi azvîrle afară, pe aceeaşi uşă, pe prietenul cel mai bun — ipoteza ştiinţifică.

52 Sînt semne că iraţionalismul în sensul de doctrină sau crez ce nu propune raţionamente înlănţuite şi susceptibile de a fi dezbătute, ci oferă aforisme şi declaraţii dogmatice ce trebuie ori „înţelese", ori lăsate în plata Domnului, va avea în general tendinţa de a deveni proprietatea unui cerc ezoteric de iniţiaţi. Şi într-adevăr, această prognoză pare a fi parţial coroborată de unele din publicaţiile provenite din şcoala lui Wittgenstein. (Nu vreau să generalizez; de exemplu, tot ce am citit din F. Waismann este prezentat ca un lanţ de argumente raţionale şi extrem de clare, cărora nu li se poate imputa atitudinea de „*ia sau lasă!*")

Unele din aceste publicaţii ezoterice par a fi lipsite de o problematică serioasă; ele cultivă, am impresia, subtilitatea de dragul subtilităţii. Este semnificativ că ele vin din partea unei şcoli care a debutat prin a denunţa filozofia pentru subtilitatea sterilă a încercărilor ei de a rezolva pseudo-probleme.

Aş vrea să închei această critică declarînd concis că nu consider foarte justificată combaterea metafizicii în general şi că dintr-o atare combatere a ei nu rezultă practic nici un folos. Problema delimitării ştiinţei de metafizică este necesar să fie rezolvată. Trebuie să recunosc însă că multe din sistemele metafizice au dus la importante rezultate ştiinţifice. Menţionez aici doar sistemul lui Democrit şi pe cel al lui Schopenhauer, care este foarte asemănător celui al lui Freud. Iar unele sisteme metafizice, de exemplu cele ale lui Platon sau Malebranche sau Schopenhauer, reprezintă structuri de gîndire frumoase. Cred însă, în acelaşi timp, că trebuie să combatem acele sisteme metafizice care tind să ne farmece şi să ne ameţească. Dar e clar că acelaşi lucru trebuie să-l facem chiar şi cu sistemele ne-metafizice sau anti-metafizice, dacă manifestă această tendinţă periculoasă. Iar lucrul acesta nu-l putem realiza dintr-o trăsătură de condei. Ci trebuie să ne luăm osteneala de a analiza în detaliu respectivele sisteme; trebuie să arătăm că înţelegem ce vrea să spună autorul, dar că ceea ce el vrea să spună nu merită efortul de a fi înţeles. (Este caracteristic pentru toate aceste sisteme dogmatice şi îndeosebi pentru cele ezoterice că admiratorii lor afirmă despre toţi criticii că „nu înţeleg"; aceşti admiratori uită însă că înţelegerea duce în mod sigur la consens doar în cazul propoziţiilor cu conţinut banal. În toate celelalte cazuri e posibil să înţelegem *şi totuşi* să nu fim de acord.)

53 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890, p. 147). El vorbeşte despre „raţiunea capabilă de intuiţie intelectuală şi care îşi rosteşte sentinţele de pe tripodul oracolului" (de unde şi termenul meu de „filozofie oraculară"); şi continuă: „Aici îşi are originea acea metodă filozofică ce şi-a făcut intrarea pe scenă imediat după Kant, metoda mistificării şi constrîngerii oamenilor, metoda de a-i induce în eroare şi a le arunca praf în ochi — metoda flecărelii. Într-o bună zi această epocă va fi numită de istoricii filozofiei *epoca imposturii.*" (Apoi urmează pasajul citat în text.) Privitor la atitudinea iraţionalistă a lui „ia sau lasă", cf. şi textul corespunzător notelor **39–40** la capitolul 24.)

54 Teoria platoniciană a definiţiei (cf. nota **27** la capitolul 3 şi nota **23** la capitolul 5), dezvoltată şi sistematizată mai apoi de Aristotel, a avut ca principali oponenţi pe 1) Antistene, 2) şcoala lui Isocrate, îndeosebi pe Teopomp.

1) Simplicius, care constituie una din sursele noastre cele mai bune în aceste chestiuni foarte nesigure, îl prezintă pe Antistene (*ad Arist. Cat.*, pp. 66 b, 67 b) ca pe un oponent al teoriei platoniciene a Formelor sau Ideilor, şi în fapt al întregii doctrine a esenţialismului şi a intuiţiei intelectuale. „Pot să văd calul, o, Platon — se zice că ar fi spus Antistene — dar nu pot să-i văd cabalitatea." (Un argument foarte asemănător este atribuit de o sursă mai tîrzie, *D. L.*, VI, 53, cinicului Diogene, şi nu-i nici un motiv ca acesta din urmă să nu-l fi folosit şi el.) Cred că putem avea încredere în Simplicius (care pare să fi avut acces la Teofrast), dat fiind că mărturia lui Aristotel însuşi din *Metafizica* (îndeosebi în *Met.*, 1043 b 24) se potriveşte cu acest antiesenţialism al lui Antistene.

Cele două pasaje din *Metafizica*, în care Aristotel menţionează obiecţia lui Antistene la teoria esenţialistă a definiţiilor, sînt ambele foarte interesante. În primul din ele (*Met.*, 1024 b 32) aflăm că Antistene a formulat chestiunea discutată în nota **44**–1) la acest capitol; adică a argumentat că nu se poate în nici

un fel deosebi o definiție „adevărată" de una „falsă" (a lui „cățel", de exemplu) astfel încît două definiții aparent contradictorii n-ar face decît să se refere la două esențe diferite, „cățel$_1$" și „cățel$_2$"; astfel, n-ar mai exista nici o contradicție și cu greu s-ar mai putea vorbi de propoziții false. Aristotel se rostește critic despre „simplicitatea teoriei lui Antistene, care credea că nici unui lucru nu i se poate adăuga, ca atribut, altceva decît propria sa noțiune, teorie din care reieșea că nu mai e posibilă nici o contradicție și că aproape orice propoziție e adevărată". (Pasajul se obișnuia să fie interpretat ca și cum ar conține teoria pozitivă a lui Antistene, și nu critica sa la adresa doctrinei definiției. O atare interpretare însă nu ține cont de contextul lui Aristotel. Întreg pasajul discută despre posibilitatea definițiilor false, adică tocmai problema care, dată fiind inadecvarea teoriei intuiției intelectuale, dă naștere dificultăților descrise în nota 44–1). Iar din textul lui Aristotel se vede că pe el îl neliniștesc aceste dificultăți ca și atitudinea lui Antistene față de ele.) Cel de-al doilea pasaj (*Met.*, 1043 b 24) concordă și el cu critica definițiilor esențialiste dezvoltată în capitolul de față. Din el se vede că Antistene a atacat definițiile esențialiste pentru că sînt inutile și nu fac decît *să substituie unei expresii scurte una lungă*; și se mai vede că Antistene admitea cu multă pătrundere că deși este inutil să *definim*, este posibil să descriem sau să *explicăm* un lucru referindu-ne la asemănarea sa cu un lucru deja cunoscut, sau, dacă este compus, explicînd care-i sînt părțile. „Nedumerirea adepților lui Antistene și a celor care sînt la fel de lipsiți de cultură ca și el — scrie Aristotel — își găsește oarecum o explicație. Ei afirmă că nu se poate defini esența („ce este un lucru"), pentru că definiția nu e decît o perifrază, ci putem doar arăta de ce fel e lucrul în discuție. Astfel, de pildă, vom spune despre argint nu ce e el în sine însuși, ci vom zice că seamănă cu cositorul." Din această doctrină ar rezulta, adaugă Aristotel, că „singurul fel de substanță despre care există o definiție și o noțiune este substanța *compusă*, indiferent dacă ea e obiectul percepției sensibile sau numai al cugetării; dar elementele originare din care ea constă nu se pot defini..." (În continuare Aristotel deviază de la subiect, încercînd să lege acest raționament cu doctrina sa că o formulă definitorie este *compusă* din două părți, genul și diferența, care se leagă între ele sau se *unesc* aidoma materiei și formei.)

M-am oprit aici asupra acestei chestiuni fiindcă se pare că dușmanii lui Antistene, de exemplu Aristotel (cf. *Topica*, I, 104 b 21), citează spusele lui într-un mod ce a creat impresia că ele nu reprezintă critica lui Antistene la adresa esențialismului, ci doctrina lui pozitivă. Impresia a devenit posibilă printr-o confuzie cu o altă doctrină susținută probabil de Antistene; am în vedere doctrina simplă că trebuie să vorbim fără ocolișuri, folosind fiecare termen cu cîte o singură semnificație și că în felul acesta putem evita toate acele dificultăți pe care fără succes încearcă să le rezolve teoria definițiilor.

După cum am menționat mai înainte, toate acestea sînt foarte incerte, dat fiind că mărturiile de care dispunem sînt foarte sumare. Cred însă că Grote are probabil dreptate cînd caracterizează „această dispută dintre Antistene și Platon" drept „primul protest al nominalismului împotriva doctrinei unui realism extrem" (sau, în terminologia noastră, a unui esențialism extrem). Astfel, poziția lui Grote poate fi apărată față de atacul lui Field (*Plato and His Contemporaries*, p. 167) care socotește „total greșită" descrierea lui Antistene drept nominalist.

În sprijinul interpretării date de mine lui Antistene aş putea menţiona că argumente foarte asemănătoare au fost folosite împotriva teoriei scolastice a definiţiilor de către Descartes (cf. *The Philosophical Works*, traducere de Holdane şi Ross, 1911, vol. I, p. 317) şi, mai puţin clar, de către Locke (*Eseuri*..., cartea III, capitolul III, § 11, pînă la cap. IV, § 6; de asemenea, cap. X, § 4–11; vezi îndeosebi cap. IV, § 5). Însă atît Descartes cît şi Locke au rămas esenţialişti. Esenţialismul însuşi a fost atacat de Hobbes (cf. mai sus, nota **33**) şi de Berkeley, care ar putea fi caracterizat drept unul din primii care au susţinut *nominalismul metodologic*, cu totul independent de nominalismul său ontologic; vezi şi nota **7**–2) la capitolul 25.

2) Dintre ceilalţi critici ai teoriei platonician-aristotelice a definiţiei, îl voi menţiona aici numai pe Teopomp (citat de Epictet, II, 17, 4–10; vezi Grote, *Plato*, I, 324). Consider, în opoziţie cu punctul de vedere îndeobşte acceptat, că probabil Socrate însuşi nu ar fi privit cu ochi buni teoria definiţiilor; ceea ce el pare să fi combătut era soluţionarea doar verbală a problemelor etice; iar aşa-zisele definiţii încercate de el pentru termenii etici, avînd în vedere rezultatele lor negative, se prea poate să fi fost încercări de distrugere a unor prejudecăţi verbaliste.

3) Vreau să adaug aici că, în pofida tuturor criticilor mele, sînt cu totul dispus să recunosc meritele lui Aristotel. El este întemeietorul logicii, şi se poate spune că pînă la *Principia Mathematica* toată logica a fost o elaborare şi generalizare a începuturilor aristotelice. (Mai recent a început, într-adevăr, o nouă epocă în logică, dar nu prin sistemele numite „nearistotelice" sau „polivalente", ci prin distincţia clară ce s-a operat între „limbaj obiect" şi „metalimbaj".) Aristotel are în plus marele merit de a fi încercat să modereze idealismul, promovînd punctul de vedere al simţului comun, care insistă că numai lucrurile individuale sînt „reale" (iar „formele" şi „materia" lor sînt doar aspecte sau abstracţii). *Cu toate acestea, tocmai pe seama acestei abordări trebuie pus faptul că Aristotel nici măcar nu încearcă să rezolve problema platoniciană a universalelor (vezi notele **19** şi **20** la capitolul 3 şi textul respectiv), adică problema de a explica de ce anumite lucruri se aseamănă între ele iar altele nu. Căci de ce n-ar exista în lucruri tot atîtea esenţe aristotelice diferite, cîte lucruri există?*

55 Influenţa platonismului îndeosebi asupra Evangheliei Sf. Ioan este clară; această influenţă este mai puţin sesizabilă în Evangheliile anterioare, deşi nu susţin că este absentă. Totuşi Evangheliile manifestă o tendinţă vădit antiintelectualistă şi antifilozofantă. Ele evită să recurgă la speculaţia filozofică şi sînt în mod hotărît împotriva erudiţiei şi a dialecticii, cea a „cărturarilor", bunăoară; or, erudiţie însemna în acea perioadă interpretarea scripturilor într-un sens dialectic şi filozofic, îndeosebi în sensul neo-platonicienilor.

56 Problema naţionalismului şi a înlocuirii provincialului tribalism iudaic prin internaţionalism joacă un rol dintre cele mai importante în istoria timpurie a creştinismului; ecourile acestei lupte se găsesc în *Faptele apostolilor* (îndeosebi 10, 15 şi urm.; 11, 1–18, vezi şi *Matei*, 3, 9 şi polemica împotriva tabuurilor alimentare tribale în *Faptele apostolilor* 10, 10–15). Este interesant că această problemă apare la un loc cu problema socială a bogăţiei şi sărăciei şi cu cea a sclaviei; vezi *Galateni* 3, 28; şi în special *Faptele apostolilor*, 5, 1–11, unde păstrarea proprietăţii private este descrisă ca un păcat de moarte.

Perpetuarea în ghetourile din Europa de Est, pînă în 1914 şi chiar după aceea, a unor forme neschimbate şi fosilizate ale tribalismului iudaic reprezintă un fenomen foarte interesant. (De comparat cu modul în care triburile scoţiene încercau să rămînă ataşate vieţii lor tribale.)

57 Citatul e din Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, p. 202; pasajul se ocupă de motivul persecutării creştinismului de către cîrmuitorii romani, care de obicei erau foarte toleranţi în chestiuni de religie. „Elementul din creştinism — scrie Toynbee — care era intolerabil pentru cîrmuirea imperială era refuzul creştinilor de a accepta pretenţia cîrmuirii la dreptul de a-şi sili supuşii să acţioneze contrar conştiinţei lor... Departe de a fi stăvilit răspîndirea creştinismului, martirajele s-au dovedit cei mai eficace factori de convertire..."

58 Despre anti-biserica neo-platonică a lui Iulian cu ierarhia ei platonizantă şi cu lupta ei împotriva „ateilor", adică a creştinismului, cf. de exemplu Toynbee, *op. cit.*, V, pp. 565 şi 584; aş cita aici un pasaj din J. Geffken (reprodus de Toynbee, *loc. cit.*): „La Iamblichos" (filozof şi mistic păgîn, fondatorul şcolii siriene a neoplatonicilor, a trăit în jurul anului 300) „experienţa religioasă individuală... este eliminată. Locul ei este luat de o biserică mistică cu taine, de o precizie scrupuloasă în practicarea formelor de cult, de un ritual înrudit îndeaproape cu magia şi de un cler... Ideile lui Iulian despre înalta menire preoţească reproduc... întocmai punctul de vedere al lui Iamblichos, al cărui zel pentru preoţi, pentru detaliile şi formele serviciului divin şi pentru o doctrină ortodoxă sistematică au pregătit terenul pentru edificarea unei biserici păgîne." Putem recunoaşte în aceste principii ale platonismului sirian şi ale lui Iulian dezvoltarea tendinţei genuin platoniciene (şi pesemne şi iudaice tîrzii; cf. nota 56 la acest capitol) de a se opune religiei revoluţionare a conştiinţei individuale şi a iubirii de oameni prin blocarea oricărei schimbări şi prin introducerea unei doctrine rigide a cărei puritate este păstrată de o castă de sacerdoţi filozofi şi prin tabuuri rigide. (Cf. textul la notele 14 şi 18–23 la capitolul 7; şi capitolul 8, îndeosebi textul la nota 34.) Cînd Iustinian trece la persecutarea necreştinilor şi a ereticilor şi suprimă filozofia în 529, situaţia se inversează: acum creştinismul este cel ce adoptă metode totalitare şi controlul conştiinţei prin mijloace violente. Încep veacurile de întuneric.

59 Pentru avertismentul lui Toynbee ca afirmarea creştinismului să nu fie interpretată în sensul sfatului lui Pareto (despre care vezi notele 65 la capitolul 10 şi 1 la capitolul 13), vezi, de exemplu, *A Study of History*, V, 709.

60 Pentru doctrina cinică a lui Critias, Platon şi Aristotel că religia este opiu pentru popor, cf. notele 5–18 (îndeosebi 15 şi 18) la capitolul 8. (Vezi şi Aristotel, *Topica*, I, 2, 101 a 30 şi urm.) Pentru exemple de mai tîrziu (Polibiu şi Strabon) vezi, de exemplu, Toynbee, *op. cit.*, V, 646 şi urm., 561. Toynbee citează din Polibiu (*Historiae*, VI, 56): „Lucrul în care constituţia romană este în modul cel mai evident superioară celorlalte îl constituie, după părerea mea, modul în care tratează religia... Romanii au izbutit să facă... din superstiţie... principalul liant al ordinii lor sociale" etc. Şi din Strabon: „Gloata... nu poate fi determinată să asculte glasul raţiunii filozofice... Cu acest soi de oameni nu poţi s-o scoţi la capăt fără ajutorul superstiţiei" etc. Avînd în vedere acest lung şir de filozofi platonizanţi care susţin că religia este „opiu pentru popor", nu văd în ce fel atribuirea unor mobiluri similare lui Constantin poate fi calificată drept *anacronică*.

Am putea menţiona că cel căruia Toynbee îi impută, prin implicaţie, lipsa simţului istoric este un oponent redutabil: Lordul Acton. Pentru că acesta scrie

următoarele (cf. cartea sa *History of Freedom*, 1909, pp. 30 şi urm., sublinierea mea) despre atitudinea lui Constantin faţă de creştini: „Adoptînd credinţa lor, Constantin n-a urmărit nici să abandoneze linia politică a predecesorilor săi, nici să renunţe la fascinaţiile autorităţii arbitrare, *ci să-şi consolideze tronul cu ajutorul unei religii* ce uimise lumea prin puterea ei de rezistenţă..."

61 Admir ca toată lumea catedralele medievale şi sînt dispus să recunosc fără nici o rezervă măreţia şi unicitatea artei medievale. Cred însă că estetismul nu trebuie folosit niciodată ca argument împotriva umanitarismului.

Elogierea Evului Mediu începe, după cît se pare, o dată cu mişcarea romantică din Germania, pentru a deveni o modă o dată cu renaşterea acestei mişcări romantice, la care din nefericire asistăm în prezent. Este, fireşte, o mişcare antiraţionalistă; vom discuta despre ea, dintr-un alt punct de vedere, în capitolul 24.

Cele două atitudini faţă de Evul Mediu — raţionalismul şi antiraţionalismul — corespund la două *interpretări* diferite *ale „istoriei"* (cf. capitolul 25).

1) Interpretarea raţionalistă a istoriei priveşte cu speranţă acele perioade în care omul a încercat să se raporteze în chip raţional la lucrurile omeneşti. Ea vede în Marea Generaţie (îndeosebi în Socrate), în creştinismul timpuriu (de pînă la Constantin), în Renaştere şi în epoca Luminilor, ca şi în ştiinţa modernă, părţi ale unei mişcări adesea întrerupte, eforturile oamenilor de a se elibera, de a dărîma temniţa societăţii închise şi de a forma o societate deschisă. Ea este conştientă că această mişcare nu reprezintă o „lege a progresului" sau altceva de acest gen, ci depinde numai de noi înşine, astfel încît dispare inevitabil atunci cînd nu o apărăm împotriva adversarilor ei ca şi împotriva lenei şi indolenţei. Această interpretare vede în intervalele dintre perioadele menţionate epoci de întuneric, cu autorităţile lor platonizante, cu ierarhiile lor sacerdotale şi cu ordinele de cavaleri tribaliste.

O formulare clasică a acestei interpretări a fost dată de Lordul Acton (*op. cit.*, p. 1; sublinierea îmi aparţine): „Libertatea — scrie el — a fost, imediat după religie, mobilul unor fapte bune şi pretextul obişnuit pentru crime, de cînd a fost aruncată sămînţa ei la Atena, acum două mii cinci sute şaizeci de ani... În fiecare epocă progresul ei a fost stînjenit de duşmanii ei fireşti, de ignoranţă şi superstiţie, de pofta de cuceriri şi de ispita comodităţii, de apetitul de putere al celui puternic şi de apetitul alimentar al săracului. În decursul unor lungi intervale acest progres a fost blocat cu totul... Nici un obstacol n-a fost atît de constant sau atît de greu de surmontat ca incertitudinea şi confuzia privind natura adevăratei libertăţi. *Dacă e adevărat că anumite interese ostile au adus mari daune, apoi ideile greşite au dăunat şi mai mult*."

E straniu să constaţi cît de puternic este sentimentul de întunecime ce domină epocile de întuneric. Ştiinţa şi filozofia acestor epoci sînt obsedate amîndouă de sentimentul că *adevărul a fost odată cunoscut, iar apoi pierdut*. Acest sentiment inspiră deopotrivă credinţa în secretul pietrei filozofale a anticilor şi în străvechea înţelepciune a astrologiei, ca şi credinţa că o idee nu poate să aibă nici o valoare dacă este nouă şi că orice idee are nevoie de piedestalul unei autorităţi din vechime (Aristotel şi Biblia). Oamenii care simţeau că cheia secretă a înţelepciunii fusese pierdută în trecut aveau, totuşi, dreptate. Pentru că această cheie este credinţa în raţiune şi în libertate. Este competiţia liberă a gîndirii, care nu poate exista în lipsa libertăţii de gîndire.

2) Cealaltă interpretare concordă cu concepţia lui Toynbee în a vedea în raţionalismul grec, ca şi în cel modern (începînd de la Renaştere), o *deviere* de la calea credinţei. „În viziunea mea, spune Toynbee (*A Study of History*, vol. V, pp. 6 şi urm., notă; sublinierea îmi aparţine), elementul comun al raţionalismului detectabil în civilizaţia elenă şi în cea occidentală nu este atît de distinctiv încît să delimiteze aceste două societăţi de toate celelalte reprezentante ale speciei umane... Dacă privim elementul creştin din civilizaţia noastră occidentală ca fiind esenţa ei, atunci revenirea noastră la elenism ar putea fi considerată *nu ca o realizare a potenţialităţilor creştinismului occidental, ci ca o deviere de la drumul drept al evoluţiei occidentale — de fapt, un pas greşit din care acum am putea sau n-am putea să ne mai revenim.*"

În contrast cu Toynbee, nu mă îndoiesc nici o clipă că am putea „să ne revenim" din acest pas şi să ne întoarcem în temniţă, la opresiunile, superstiţia şi epidemiile Evului Mediu. Cred însă că e mult mai bine să n-o facem. Şi susţin că noi înşine vom hotărî, prin decizie liberă, ce anume urmează să facem; nu va hotărî nici esenţialismul istoricist, nici, după cum crede Toynbee (vezi şi nota 49–2) la acest capitol), aflarea „caracterului esenţial al civilizaţiei occidentale".

(Pasajele citate aici din Toynbee sînt părţi din răspunsul lui la o scrisoare a dr. E. Bevan; iar scrisoarea lui Bevan, mai precis prima din cele două scrisori citate de Toynbee, mi se pare că expune cît se poate de clar ceea ce eu numesc interpretarea raţionalistă.)

62 Vezi H. Zinsser, *Rats, Lice, and History* (1937), pp. 80 şi 83; sublinierea îmi aparţine.

Privitor la remarca mea din text, la sfîrşitul acestui capitol, că ştiinţa şi morala lui Democrit sînt vii încă şi astăzi, pot menţiona că există o legătură istorică directă de la Democrit şi Epicur, via Lucreţiu, nu numai la Gassendi, ci, fără îndoială, şi la Locke. „Atomii şi vidul" este formula caracteristică a cărei prezenţă dezvăluie întotdeauna influenţa acestei tradiţii; şi, de regulă, filozofia naturală a „atomilor şi vidului" se îngemănează cu filozofia morală a unui hedonism sau utilitarism altruist. Cît priveşte hedonismul şi utilitarismul, cred că este într-adevăr necesar ca principiul lor: *maximizează plăcerea*! să fie înlocuit cu unul ce este probabil mai consonant cu concepţiile originare ale lui Democrit şi Epicur, mai modest şi mult mai presant. Am în vedere regula: *minimizează suferinţa*! Cred (cf. capitolele 9, 24 şi 25) că este nu doar imposibil, ci şi foarte periculos să se încerce maximizarea plăcerii sau a fericirii oamenilor, pentru că o asemenea încercare duce inevitabil la totalitarism. Sînt însă convins că majoritatea discipolilor lui Democrit (mergînd inclusiv pînă la Bertrand Russell, care este încă interesat de atomi, geometrie şi hedonism) n-ar avea mult de obiectat la sugerata reformulare a principiului plăcerii, propus de ei, cu condiţia de a fi luată în înţelesul pe care i l-am dat, şi nu drept un criteriu etic.

Note la capitolul 12

Notă generală la acest capitol. Ori de cîte ori este posibil, fac în aceste note trimiteri la *Selections*, adică la *Hegel: Selections*, sub îngrijirea lui J. Loewenberg, 1929 (în colecţia *The Modern Student's Library of Philosophy*). Această excelentă şi uşor accesibilă selecţie cuprinde un mare număr de pasaje dintre

cele mai caracteristice din Hegel, astfel că am putut în multe cazuri să aleg citatele din ea. Citatele din *Selections* vor fi însă însoţite de referinţe la ediţii ale textelor originale. Oriunde a fost posibil am făcut trimiteri la „*WW*", adică la Hegel, *Sämtliche Werke*, editate de H. Glockner, Stuttgart (începînd din 1927). O versiune importantă a *Enciclopediei* însă, care nu a fost inclusă în „*WW*" este citată sub forma „*Encycl. 1870*", adică G. W. F. Hegel, *Encyclopädie*, editată de K. Rosenkranz, Berlin, 1870. Pasajele din *Filozofia dreptului* sînt citate prin numerele de paragrafe, litera *L* indicînd că pasajul face parte din notele de curs adăugate de Gans în ediţia sa din 1833. Nu am preluat în toate cazurile ad-litteram versiunile traducătorilor.*

1 În Disertaţia sa inaugurală, *De Orbitis Planetarum*, 1801. (Asteroidul Ceres a fost descoperit la 1 ianuarie 1801.)

2 Democrit, fragm., 118 (D^2); cf. textul de la nota 29 la capitolul 10.

3 Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890), p. 147; cf. nota 53 la capitolul 11.

4 Toată *Filozofia naturii* este plină de astfel de definiţii. Iată, de exemplu, definiţia dată de Hegel căldurii: „Căldura este refacerea de sine a materiei în starea ei amorfă, lichiditatea ei este triumful omogenităţii ei abstracte asupra felului ei specific de a fi determinată; continuitatea ei abstractă, de pură fiinţare de sine, ca negare a negaţiei, este aici pusă ca activitate." Analog sună şi definiţia hegeliană a electricităţii.

Pentru citatul următor, vezi Hegel, *Briefe*, I, 373, citată de Wallace în *The Logic of Hegel* (p. XIV în traducere, sublinierea îmi aparţine).

5 Cf. Falkenberg, *Istoria filozofiei moderne* (a 6-a ediţie germană, 1908, p. 612).

6 Mă gîndesc la diferitele filozofii ale „revoluţiei" sau „progresului" sau „emergenţei", cum sînt cele ale lui H. Bergson, S. Alexander, Field-Marshal Smuts sau A. N. Whitehead.

7 Pasajul este citat şi analizat mai jos, în nota 43–2).

8 Pentru cele opt citate din această secţiune, cf. *Selections*, p. 389 (= *WW*, VI, 71), 447, 443, 446 (trei citate); 388 (două citate) (= *WW*, XI, 70). Pasajele sînt din *Filozofia dreptului*, (§ 272 L, 258 L, 270 L); primul şi ultimul sînt din *Filozofia istoriei*.

Pentru holismul lui Hegel şi pentru teoria sa organică despre stat, vezi de exemplu referirea sa la Menenius Agrippa (*Liviu*, II, 32; pentru critică, vezi nota 7 la capitolul 10) din *Filozofia dreptului*, § 269 L; şi formularea hegeliană clasică a opoziţiei dintre putere ca un corp organizat şi neputincioasa „grămadă sau agregat de unităţi atomice" la sfîrşitul § 290 L (cf. şi nota 70 la acest capitol).

---

* În cazul scrierilor lui Hegel traduse în limba română am căutat — fără a izbuti, însă, în toate cazurile — să identificăm în versiunea românească pasajul citat; întrucît, pe de altă parte, am constatat uneori deosebiri semnificative între versiunea engleză din Popper şi cea românească, a trebuit să operăm anumite ajustări ale acesteia din urmă. N-am considerat necesară indicarea paginilor din traducerile româneşti. Acolo unde n-am izbutit să identificăm pasajul în traducerea românească sau unde o atare traducere nu există, am tradus citatele din Hegel după versiunea engleză din cartea lui Popper. (*N. t.*)

Alte două puncte importante în care Hegel preia doctrina politică a lui Platon sînt: 1) Teoria despre Unu, Puţini şi Mulţi; vezi, de exemplu, *op. cit.*, § 273: Monarhul este *o* persoană; cei *puţini* intră în scenă o dată cu puterea executivă; iar cei *mulţi*... cu puterea legislativă; de asemenea, referirea la „cei mulţi" din § 301 etc. 2) Teoria opoziţiei dintre cunoaştere şi opinie (cf. mai jos, discuţia despre *op. cit.*, § 270 privind *libertatea gîndirii*, în textul dintre notele 37 şi 38), pe care Hegel o foloseşte pentru a caracteriza opinia drept „opinia celor mulţi" sau chiar drept „capriciul celor mulţi", cf. *op. cit.*, § 316 şi urm. şi nota 78 de mai jos.

Pentru critica interesantă a lui Hegel la adresa lui Platon şi pentru turnura şi mai interesantă pe care o dă propriei sale critici, cf. nota 43–2) la acest capitol.

9 Pentru aceste remarci, cf. îndeosebi capitolul 25.

10 Cf. *Selections*, XII (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections*).

11 Mă gîndesc nu numai la predecesorii săi filozofici imediaţi (Fichte, Schlegel, Schelling şi îndeosebi Schleiermacher) sau la sursele sale antice (Heraclit, Platon, Aristotel), ci mai ales la Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (cf. secţiunea IV a acestui capitol) şi la poetul Schiller. Îndatorarea lui Hegel faţă de Rousseau, Montesquieu (cf. *Spiritul legilor*, XIX, 4 şi urm.) şi Herder, pentru ideea sa de *Spirit al naţiunii*, este evidentă. Raporturile sale cu Spinoza au un caracter diferit. El adoptă, mai bine zis adaptează, două idei importante ale deterministului Spinoza. Prima este că nu există libertate decît în recunoaşterea raţională a necesităţii tuturor lucrurilor şi în puterea pe care raţiunea, prin această recunoaştere, poate s-o exercite asupra pasiunilor. Hegel dă acestei idei înţelesul de identificare a raţiunii (sau „spiritului") cu libertatea şi înţelesul doctrinei sale că libertatea este adevărul necesităţii (*Selections*, 213, *Encycl.*, 1870, p. 154). Cea de a doua idee este straniul pozitivism moral al lui Spinoza, doctrina sa că puterea este totuna cu dreptul, idee născocită de el spre a o folosi în lupta împotriva a ceea ce el numea tiranie, adică încercarea de a exercita puterea dincolo de limitele propriei puteri reale. Avînd ca principală preocupare libertatea gîndirii, el susţinea că este imposibil ca un guvernant să impună oamenilor ce să gîndească (pentru că gîndurile sînt libere), iar încercarea de a realiza imposibilul este tiranică. Pe această doctrină îşi întemeia el sprijinirea puterii statului secular (care, spera el cu naivitate, n-avea să restrîngă libertatea gîndirii) faţă de biserică. Hegel a sprijinit şi el statul împotriva bisericii şi a subscris de formă la revendicarea libertăţii de gîndire, căreia i-a înţeles marea însemnătate politică (cf. prefaţa la *Filoz. dreptului*); totodată însă el a pervertit această idee, pretinzînd că statul trebuie să decidă ce este adevărat şi ce este fals şi că poate să suprime ceea ce consideră a fi fals (vezi mai jos discuţia despre *Filoz. dreptului*, § 270, în textul dintre notele 37 şi 38). De la Schiller, Hegel a preluat (şi a făcut-o, în treacăt fie spus, fără să mărturisească sau măcar să indice că citează) faimosul său dicton „Istoria lumii este tribunalul lumii". Dar acest dicton (enunţat la sfîrşitul § 360 al *Filoz. dreptului*; cf. textul de la nota 26) implică mult din filozofia politică istoricistă a lui Hegel; nu numai cultul succesului şi deci al puterii, ci şi pozitivismul său moral specific şi teoria sa că istoria este pătrunsă de raţionalitate.

Problema dacă Hegel a fost sau nu influenţat de Vico rămîne încă deschisă. (Traducerea în germană a *Noii ştiinţe*, făcută de Weber, a fost publicată în 1822.)

12 Schopenhauer a fost un admirator înflăcărat nu numai al lui Platon, ci şi al lui Heraclit. El socotea că prostimea se ghiftuieşte întocmai ca vitele; adoptase ca deviză a sa dictonul lui Bias „Toţi oamenii sînt răi"; şi credea că cea mai bună ocîrmuire ar fi cea a unei aristocraţii platoniciene. În acelaşi timp detesta naţionalismul, îndeosebi cel german. Era un cosmopolit. Manifestările sale destul de respingătoare de frică şi de ură faţă de revoluţionarii de la 1848 s-ar putea explica în parte prin teama că sub „domnia gloatei" ar putea să-şi piardă independenţa, iar în parte prin ura sa faţă de ideologia naţionalistă a mişcării.

13 Cu privire la sugerarea de către Schopenhauer a acestui motto (luat din *Cymbeline*, actul V, sc. 4) vezi cartea sa *Voinţa în natură* (ed. a 4-a, 1878), p. 7. Următoarele două citate sînt din *Scrierile* sale (ed. a 2-a, 1888), vol. V, 103 şi urm., şi vol. II, pp. XVII şi urm. (adică Prefaţa la ediţia a doua a lucrării *Lumea ca voinţă şi reprezentare*; sublinierile îmi aparţin). Cred că oricine l-a citit pe Schopenhauer nu se poate să nu fi fost impresionat de sinceritatea sa şi de pasiunea sa pentru adevăr. Cf. şi aprecierea lui Kierkegaard, citată în textul de la notele 19/20 la capitolul 25.

14 Prima publicaţie a lui Schwegler (1839) a fost un eseu în memoria lui Hegel. Citatul este din a sa *Istorie a filozofiei*, trad. de H. Stirling, ed. a 7-a, p. 322.

15 „Cititorilor englezi, Hegel le-a fost prezentat pentru prima dată în viguroasa expunere a principiilor sale de către dr. Hutchinson Stirling", scrie E. Caird (*Hegel*, 1883, Prefaţă, p. VI); de unde se poate vedea că Stirling a fost luat foarte în serios. Următorul citat este din *Comentariile* (*Annotations*) lui Stirling la *Istoria*... lui Schwegler, p. 429. Să menţionez şi faptul că motto-ul prezentului capitol este luat de la p. 441 a aceleiaşi lucrări.

16 Stirling scrie (*op. cit.*, 441): „Pentru Hegel lucrul de căpetenie era, în cele din urmă, calitatea de bun cetăţean, iar cine poseda deja această calitate nu mai avea nevoie, după părerea lui Hegel, de filozofie. Astfel, unui anume M. Duboc, care îi scrisese despre dificultăţile pe care le are în înţelegerea sistemului său, Hegel îi răspunde că, fiind un bun şef de firmă şi cap de familie, înzestrat cu o credinţă neclintită, înseamnă că se afla într-o situaţie destul de bună, putînd să considere orice îndeletnicire în plus, bunăoară filozofia, ca nefiind decît... un lux intelectual." Aşadar, conchide Stirling, *Hegel nu era interesat să clarifice o dificultate sau alta din sistemul său; ci doar să convertească cetăţenii „răi" în cetăţeni „buni"*.

17 Următorul citat este din Stirling, *op. cit.*, 444 şi urm. După ultima frază citată în text, Stirling continuă: „Am cîştigat mult de la Hegel şi voi mărturisi totdeauna cu recunoştinţă acest lucru, dar poziţia mea faţă de el a fost pur şi simplu cea a omului dornic să aducă un serviciu publicului făcînd inteligibil neinteligibilul." Şi încheie alineatul spunînd: „Scopul meu general... îl consider a fi identic cu cel al lui Hegel..., anume acela de filozof creştin."

18 Cf. de exemplu, *A Textbook of Marxist Philosophy*.

19 Preiau acest pasaj din extrem de interesantul studiu, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806–1815* de E. N. Anderson (1939), p. 270. Anderson, în analiza sa, are o atitudine critică faţă de naţionalism, în care recunoaşte clar un element nevrotic şi isteric (cf., de exemplu, pp. 6 şi urm.).

Totuşi nu pot să fiu în întregime de acord cu atitudinea sa. Mînat, cred, de dorinţa de obiectivitate a istoricului, el ia, am impresia, prea în serios mişcarea naţionalistă. În particular, nu pot fi de acord cu el cînd condamnă lipsa de înţelegere a regelui Friedrich Wilhelm pentru mişcarea naţionalistă. „Lui Friedrich Wilhelm îi lipsea capacitatea de a preţui ceea ce este măreţ — scria Anderson la p. 271 — fie în sfera idealului sau în cea a acţiunii. Calea spre naţionalism pe care literatura şi filozofia germană în curs de afirmare o deschiseseră cu atîta strălucire pentru alţii, lui i-a rămas închisă." Fapt e totuşi că cea mai bună literatură şi filozofie germane erau antinaţionaliste; Kant şi Schopenhauer au fost ambii antinaţionalişti, şi pînă şi Goethe s-a ferit de naţionalism; şi este lipsit de temei să pretinzi cuiva, în special unui om simplu, candid, conservator, cum era regele, să se înflăcăreze după flecăreala lui Fichte. Mulţi vor fi perfect de acord cu aprecierea făcută de rege atunci cînd vorbea (*loc. cit.*) de „popularele mîzgăleli excentrice". Poziţia conservatoare a regelui era, sînt de acord, reprobabilă, dar nutresc cel mai mare respect pentru simplicitatea lui şi pentru rezistenţa pe care a opus-o faţă de valul isteriei naţionaliste.

20 Cf. *Selections* (J. Loewenberg în Introducerea la *Selections*).

21 Cf. nota 19 la capitolul 5 şi nota 18 la capitolul 11, ca şi textul respectiv.

22 Pentru acest citat vezi *Selections*, 103 (=*WW*, III, 116); pentru cel următor vezi *Selections*, 130 (= G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlin şi Leipzig 1832–1887, vol. VI, 224). Pentru ultimul citat din acest alineat, vezi *Selections*, 131 (= *Werke*, 1832–1887, vol. VI, 224–5).

23 Cf. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 103).

24 Cf. *Selections*, 128 (= *WW*, III, 141).

25 Fac aluzie la Bergson, în special la cartea sa *Evoluţia creatoare*. (Trad. engleză de A. Mitchell, 1913.) Se pare că factura hegeliană a acestei lucrări nu este îndeajuns recunoscută; şi într-adevăr, expunerea lucidă şi argumentată a gîndirii sale de către Bergson îngreunează sesizarea masivei dependenţe a filozofiei sale de Hegel. Dacă însă ne gîndim, de exemplu, la afirmaţia lui Bergson că *esenţa este schimbare* sau cînd citim pasaje cum este următorul (cf. *op. cit.*, 275 şi 278), nu ne mai putem îndoi de această dependenţă.

„Esenţial este de asemenea progresul spre reflecţiei", scrie Bergson. „Dacă analiza noastră este corectă, conştiinţa sau, mai degrabă, supraconştiinţa este cea care se află la originea vieţii... Conştiinţa corespunde tocmai puterii de alegere a fiinţei vii; ea este coextensivă cu marja acţiunii posibile ce înconjoară acţiunea reală; *conştiinţa este sinonimă* cu invenţia şi *cu libertatea*" (sublinierile îmi aparţin). Identificarea conştiinţei (sau spiritului) cu libertatea constituie versiunea hegeliană a spinozismului. Paralelismul merge pînă într-acolo încît la Hegel se pot găsi teorii pe care mă simt ispitit să le caracterizez drept „inconfundabil" bergsoniene"; de exemplu, „Esenţa însăşi a spiritului este activitatea; prin ea se realizează potenţialitatea lui; el face din sine propria sa faptă, propria sa lucrare..." (*Selections*, 435 = *WW*, XI, 113.)

26 Cf. notele 21–24 la capitolul 11 şi textul respectiv. Un alt pasaj caracteristic este următorul (cf. *Selections*, 409 = *WW*, XI, 89): „Principiul *dezvoltării* implică de asemenea existenţa unui germene latent al fiinţei — o capacitate sau

potenţialitate ce tinde să se realizeze." Pentru citatul dat mai departe în acest alineat, cf. *Selections*, 468 (adică *Filozofia dreptului*, § 340; vezi şi mai sus, nota 11).

27 Dacă ne gîndim, pe de altă parte, că pînă şi un hegelianism de mîna a doua, adică un fichteanism sau aristotelism de mîna a treia sau a patra, au fost deseori aclamate zgomotos drept realizări originale, este pesemne întrucîtva excesiv să spunem despre Hegel că n-a fost original. (Dar cf. nota 11.)

28 Cf. Kant, *Critica raţiunii pure*, finalul secţiunii 5; pentru motto-ul Introducerii mele vezi scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766.

29 Cf. nota 53 la capitolul 11 şi textul.

30 Este, pesemne, rezonabil să admitem că ceea ce în mod obişnuit se cheamă „spiritul limbii" este în foarte mare măsură *standardul tradiţional de claritate* introdus de marii scriitori ai respectivei limbi. Există, într-o limbă, şi anumite alte standarde tradiţionale, ca de exemplu standarde de simplitate, de ornamentaţie, de concizie etc.; standardul de claritate este însă, pesemne, cel mai important dintre ele; el este o moştenire culturală ce se cuvine păstrată cu grijă. Limba este una din cele mai importante instituţii ale vieţii sociale, iar claritatea ei este o condiţie a funcţionării ei ca mijloc de comunicare raţională. Folosirea ei pentru comunicarea emoţiilor este mult mai puţin importantă, fiindcă multe emoţii le putem comunica şi fără a rosti nici un cuvînt.

* Poate că merită spus că Hegel, care învăţase de la Burke cîte ceva despre dezvoltarea istorică a tradiţiilor, a contribuit în realitate mult la distrugerea tradiţiei intelectuale pe care o întemeiase Kant, atît prin doctrina sa privind „viclenia raţiunii" ce se dezvăluie în pasiune (vezi notele 82, 84 şi textul) cît şi prin modul său de a argumenta. Şi nu numai atît. Prin relativismul său istoric — prin teoria sa că adevărul e relativ, dependent de spiritul epocii — el a contribuit la distrugerea tradiţiei căutării adevărului şi a respectării acestuia. Vezi şi secţiunea IV a acestui capitol şi articolul meu *Spre o teorie raţională a tradiţiei* (în *The Rationalist Annual*, 1949); retipărit în volumul meu *Conjectures and Refutations*).*

31 Încercările de respingere a Dialecticii lui Kant (a doctrinei kantiene a Antinomiilor) par a fi foarte rare. O critică serioasă, care încearcă să clarifice şi să reformuleze argumentele lui Kant, se găseşte în cartea lui Schopenhauer *Lumea ca voinţă şi reprezentare* şi în cartea lui J. F. Fries *O critică nouă sau antropologică a raţiunii*, ediţia a 2-a germană, 1828, pp. XXIV şi urm. În ce mă priveşte, am încercat să-l interpretez pe Kant în sensul că simpla speculaţie nu poate să stabilească nimic acolo unde experienţa nu poate ajuta la eliminarea teoriilor false. (Cf. *Mind*, 49, 1940, p. 416; de asemenea, *Conjectures and Refutations*, pp. 326 şi urm. În acelaşi volum al revistei *Mind*, pp. 204 şi urm., se găseşte o critică atentă şi interesantă a argumentului kantian făcută de M. Fried.) Pentru o încercare de a descrifra înţelesul teoriei dialectice hegeliene a raţiunii, ca şi al interpretării colectiviste pe care el o dă acesteia (numind-o „spirit obiectiv"), vezi analiza aspectului social sau interpersonal al metodei ştiinţifice în capitolul 23 şi interpretarea corespunzătoare a „raţiunii" din capitolul 24.

32 Am oferit o justificare detaliată a acestei afirmaţii în *What is Dialectic?* (*Mind*, 49, pp. 403 şi urm.; vezi îndeosebi ultima frază de la p. 410; de ase-

menea, *Conjectures and Refutations*, p. 321.) A se vedea şi o altă însemnare a mea, cu titlul *Are Contradictions Embracing*? *Aceasta a fost ulterior publicată în *Mind*, 52, 1943, pp. 47 şi urm. După ce am scris această însemnare, am primit cartea lui Carnap *Introduction to Semantics*, 1942, în care autorul foloseşte cuvîntul „comprehensive", ce pare preferabil lui „embracing". Vezi îndeosebi § 30 al cărţii lui Carnap.*

În *What is Dialectic*? tratez despre un număr de probleme care în cartea de faţă sînt atinse doar în treacăt; îndeosebi tranziţia de la Kant la Hegel, dialectica lui Hegel şi filozofia hegeliană a identităţii. Deşi am reluat aici cîteva enunţuri din acest studiu, cele două prezentări ale problemelor menţionate sînt în principal complementare. Cf. şi notele care urmează, pînă la nota 36 inclusiv.

33 Cf. *Selections*, XXVIII (citat în germană; pentru fragmente cu conţinut similar vezi *WW*, IV, 618 şi *Werke* 1832–1887, vol. VI, 520). Pentru ideea de *dogmatism potenţat* menţionată în acest alineat, cf. *What is Dialectic*?, p. 417 şi *Conjectures and Refutations*, p. 327; vezi şi nota 51 la capitolul 11.

34 Cf. *What is Dialectic*?, în special de la p. 414, unde începe discuţia problemei „Cum poate spiritul nostru să cuprindă lumea?", pînă la p. 420 (*Conjectures and Refutations*, pp. 325–330).

35 „Orice real este o idee", spune Hegel. Cf. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116); iar din perfecţiunea Ideii decurge pozitivismul moral. Vezi şi *Selections*, 388 (= *WW*, XI, 70), adică ultimul pasaj citat în textul la nota 8; a se vedea şi § 6 din *Enciclopedie*, ca şi Prefaţa şi § 270 L din *Filozofia dreptului*. E aproape de prisos să adaug că expresia „Marele dictator" din alineatul precedent este o aluzie la filmul lui Chaplin.

36 Cf. *Selections*, 103 (= *WW*, III, 116). Vezi şi *Selections*, 128, § 107 (= *WW*, III, 142).

În filozofia hegeliană a identităţii se simte, fireşte, influenţa teoriei mistice a cunoaşterii a lui Aristotel — a doctrinei unităţii dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. (Cf. notele 33 la capitolul 11, 59–70 la capitolul 10, notele 4, 6, 29–32 şi 58 la capitolul 24.)

La remarcile mele din text privitoare la filozofia identităţii a lui Hegel se poate adăuga că acesta credea, împreună cu majoritatea filozofilor din vremea sa, că logica este teoria gîndirii sau a procesului de raţionare. (Vezi *What is Dialectic*?, p. 418.) Aceasta, împreună cu filozofia identităţii, are drept consecinţă considerarea logicii drept teorie a gîndirii sau a raţiunii sau a Ideilor ori noţiunilor, sau a Realului. Adăugînd şi premisa că gîndirea se dezvoltă dialectic, Hegel poate să deducă teza că raţiunea, Ideile sau noţiunile şi Realul se dezvoltă toate dialectic; şi să obţină identităţile *Logică = Dialectică* şi *Logică = Teoria realităţii*. Această din urmă doctrină este cunoscută drept *panlogism* hegelian.

Pe de altă parte, Hegel poate să derive din aceste premise că noţiunile se dezvoltă dialectic, adică sînt capabile de un fel de auto-creaţie şi auto-dezvoltare din nimic. (Hegel începe această dezvoltare cu Ideea de Fiinţă, ce presupune opusul său, adică Nimicul, şi creează Devenirea ca tranziţie de la Nimic la Fiinţă.) Două sînt motivele acestei încercări de a dezvolta noţiuni din nimic. Unul este ideea greşită că filozofia trebuie să pornească fără nici un fel de presupoziţii. (Idee reafirmată recent de Husserl; ea este discutată în capitolul 24; cf. nota 8 la acel capitol şi textul respectiv.) Aceasta îl face pe Hegel să por-

nească de la „nimic". Celălalt motiv este speranța de a da o dezvoltare și justificare sistematică a Tablei kantiene a categoriilor. Kant făcuse observația că primele două categorii din fiecare grupă sînt opuse una alteia, cea de-a treia fiind un fel de sinteză a lor. Această observație (plus influența lui Fichte) l-au făcut pe Hegel să spere că ar putea să derive „dialectic" toate categoriile, pornind de la „nimic" și să justifice astfel „necesitatea" tuturor categoriilor.

37 Cf. *Selections*, XVI (= *Werke*, 1832–1887, VI, 153–4).

38 Cf. Anderson, *Nationalism* etc., 294. Regele a promis constituția la 22 mai 1815. Istoria cu „constituția" și cu medicul curții pare să fi fost povestită despre majoritatea principilor din acea perioadă (de exemplu, despre împăratul Francisc I ca și despre succesorul său Ferdinand I de Austria). Următorul citat este din *Selections*, 246 și urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437–438).

39 Cf. *Selections*, 248 și urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 437–438; parțial sublinierea îmi aparține).

40 Cf. nota 25 la capitolul 11.

41 Pentru *paradoxul libertății*, cf. mai jos nota 43–1); cele patru paragrafe din textul ce precede nota 42 la capitolul 6; notele 4 și 6 la capitolul 7 și nota 7 la capitolul 24; și pasajele din text. (Vezi de asemenea nota 20 la capitolul 17.) Pentru reformularea dată de Rousseau a paradoxului libertății, cf. *Contractul social*, cartea I, cap. VIII, alineatul al doilea. Pentru soluția lui Kant, cf. nota 4 la capitolul 6. Hegel face adesea aluzii la această soluție kantiană (cf. Kant, *Metafizica moravurilor*, Introducere la Teoria Dreptului, § C; *Werke*, ed. Cassirer, VII, p. 31); de exemplu, în *Filozofia dreptului*: § 29; și § 270, unde, urmîndu-i pe Aristotel și Burke (cf. nota 43 la capitolul 6 și textul), Hegel argumentează împotriva teoriei (datorate lui Lycophron și Kant) că — după cum se exprimă el batjocoritor — „funcția specifică a statului constă în ocrotirea vieții, a proprietății și a capriciului fiecăruia".

Pentru cele două citate de la începutul și din finalul acestui alineat, cf. *Selections*, 248 și urm., și 249 (= *Encycl.*, 1870, p. 439).

42 Pentru citatele de aici vezi *Selections*, 250 (= *Encycl.*, 1870, pp. 440–441).

43–1) Pentru citatele care urmează, cf. *Selections*, 251 (§ 540 = *Encycl.*, 1870, p. 441); 251 și urm. (prima propoziție din § 541 = *Encycl.*, 1870, p. 442); și 253 și urm. (începutul § 542, parțial subliniat de mine = *Encycl.*, 1870, p. 443). Acestea sînt pasajele din *Enciclopedie*. „Pasajul paralel" din *Filozofia dreptului* este: § 273 (ultimul alineat) pînă la § 281. Cele două citate sînt din § 275 și din § 279, finalul primului alineat (sublinierile îmi aparțin). Pentru o utilizare de asemenea dubioasă a paradoxului libertății, cf. *Selections*, 394 (= *WW*, XI, 76); „Dacă principiul luării în considerare a voinței individuale este recunoscut drept unica bază a libertății politice... atunci, la drept vorbind, *nu avem de a face cu o Constituție.*" Vezi și *Selections*, 400 și urm. (= *WW*, XI, 80–81) și 449 (vezi *Filozofia dreptului*, § 274).

Hegel rezumă el însuși pirueta sa (*Selections*, 401 = *WW*, XI, 82): „Într-o fază mai timpurie a discuției am stabilit... mai *întîi* Ideea libertății ca țel absolut și ultim... *Apoi* am recunoscut Statul ca totalitate morală și realitate a libertății..." În felul acesta, începem cu libertatea și sfîrșim cu statul totalitar. Nici că se putea o prezentare mai cinică a stratagemei.

2) Pentru un alt exemplu de piruetă dialectică, de astă dată de la *rațiune la pasiune și violență*, vezi sfîrșitul lui g) din secțiunea IV de mai jos a capitolului de față (textul la nota 84). Deosebit de interesantă în legătură cu aceasta este *critica lui Hegel la adresa lui Platon*. (Vezi de asemenea notele 7 și 8 de mai sus și textul respectiv.) Aducînd un omagiu de formă tuturor valorilor moderne și „creștine", nu numai libertății, ci chiar și „libertății subiective" a individului, Hegel critică holismul sau colectivismul lui Platon, scriind în *Filozofia dreptului*, (§ 187) că Platon neagă „principiul personalității independente... a individului singular, al libertății subiective, care a apărut în religia creștină... și... în lumea romană". Această critică este admirabilă și dovedește că Hegel știa spre ce înclina Platon; în fapt felul său de a-l citi pe Platon concordă foarte bine cu al meu. Pentru cititorul neexersat al textelor lui Hegel acest pasaj ar putea chiar să pară o dovadă că e nejust ca Hegel să fie etichetat drept colectivist. E suficient însă să citim § 70 L din aceeași lucrare pentru a vedea că Hegel subscria fără rezerve la cea mai radicală sentință colectivistă a lui Platon: „Voi sînteți creați pentru întreg și nu întregul pentru voi"; pentru că iată ce scrie Hegel însuși: „Persoana singulară este desigur ceva subordonat care trebuie să se dedice întregului etic", adică statului. Iată deci cum arată „individualismul" lui Hegel.

Dar atunci, de ce-l mai critică pe Platon? De ce relevă importanța „libertății subiective"? §§ 316 și 317 din *Filozofia dreptului* oferă un răspuns la această întrebare. Hegel e convins că revoluțiile pot fi evitate numai acordînd poporului, în chip de supapă de siguranță, o mică doză de libertate, care să nu însemne mai mult decît o înlesnire neprimejdioasă de a-și exprima sentimentele. Astfel, el scrie (*op. cit.*, §§ 316, 317 L, sublinierile îmi aparțin): „În timpul nostru... principiul libertății subiective are atîta importanță și semnificație... Fiecare... vrea... să-și fi și spus cuvîntul și să-și fi și dat sfatul. Însă... după ce și-a spus cuvîntul, el devine, după satisfacerea aceasta dată subiectivității sale, îngăduitor față de multe. În Franța libertatea cuvîntului a apărut întotdeauna mult mai puțin primejdioasă decît păstrarea muțeniei, întrucît aceasta lasă mai departe teama că opoziția într-o anumită chestiune ar fi conservată în sine, — în timp ce discuția reprezintă o ieșire și acordă satisfacția pe o anumită latură, *îngăduind chestiunii să-și urmeze pentru rest cursul ei mai departe*." E greu de închipuit cinism mai mare decît cel exprimat în această discuție unde Hegel dă frîu atît de liber sentimentelor sale privitoare la „libertatea subiectivă" sau, cum o numește el adesea, în chip solemn, „*principiul lumii moderne*".

Să rezumăm. Hegel e în întregime de acord cu Platon și critică doar omisiunea acestuia de a oferi supușilor iluzia „libertății subiective".

44 De mirare e că aceste servicii josnice s-au putut dovedi de folos, că au existat oameni serioși care s-au lăsat înșelați de metoda dialectică a lui Hegel. În chip de exemplu am putea menționa că pînă și un luptător pentru libertate și rațiune atît de critic și de luminat ca C. E. Vaughan a căzut victimă ipocriziei lui Hegel atunci cînd și-a exprimat încrederea în „credința lui Hegel în libertate și progres, care, *după cum o mărturisește Hegel însuși*, este... esența crezului său". (Cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, vol. II, 296; subliniat de mine.) Trebuie spus că Vaughan a criticat la Hegel „simpatia nepotrivită pentru ordinea statornicită" (p. 178); a spus chiar despre

Hegel că „nimeni nu poate fi... mai dispus ca el... să dea lumii asigurări că cele mai retrograde şi opresive instituţii... trebuie... acceptate ca indiscutabil raţionale" (p. 295); dar a acordat totuşi atîta credit „mărturisirii lui Hegel însuşi", încît trăsături de felul celor semnalate acum le-a socotit simple „extravaganţe" (p. 295), „lipsuri cu care putem fi îngăduitori" (p. 182). Mai mult decît atît: remarca sa cea mai aspră dar perfect îndreptăţită, că Hegel „descoperă în constituţia prusacă ultimul cuvînt al înţelepciunii politice, piatra unghiulară... a istoriei" (p. 182) n-a avut norocul să vadă lumina tiparului decît în compania unui antidot ce restaurează încrederea cititorului în Hegel; pentru că editorul *Studiilor* postume ale lui Vaughan distruge forţa remarcii acestuia adăugînd într-o notă de subsol, cu referire la un pasaj din Hegel la care îşi închipuise că făcea aluzie Vaughan (dar fără referiri la pasajul citat aici în textul la notele **47**, **48** şi **49**), că „acest pasaj nu prea îndreptăţeşte un atare comentariu..."

45 Vezi nota **36** la acest capitol. O prefigurare a acestei teorii dialectice se poate găsi încă în Aristotel, *Fizica*, I, 5.

46 Sînt profund îndatorat lui E. H. Gombrich, care mi-a permis să preiau principalele idei expuse în acest alineat din excelenta critică pe care dînsul a făcut-o modului în care eu l-am prezentat pe Hegel (critica mi-a comunicat-o prin corespondenţă).

Pentru teza lui Hegel că „spiritul absolut se manifestă în istoria lumii", vezi cartea sa *Filozofia dreptului*, § 259 L. Pentru modul cum identifică „spiritul absolut" cu „spiritul lumii", vezi *op. cit.*, § 339 L. Pentru teza că perfecţiunea este scopul Providenţei şi pentru atacul lui Hegel la adresa ideii (kantiene) că planul Providenţei este de nepătruns, vezi *op. cit.*, § 343. (Pentru interesantele contraatacuri ale lui M. B. Foster, vezi nota **19** la capitolul 25.) Pentru utilizarea de către Hegel a silogismelor (dialectice), vezi îndeosebi *Enciclopedia*, § 181 („silogismul este raţionalul, şi totul e raţional"); § 198, unde statul este descris ca o triadă de silogisme;; şi §§ 575–577, unde întregul sistem hegelian este prezentat ca o asemenea triadă de silogisme. Conform acestui din urmă pasaj, am putea infera că „istoria" este tărîmul „celui de-al doilea silogism" (§ 576); cf. *Selections*, 309 şi urm. Pentru primul pasaj (din secţiunea III a Introducerii la *Filozofia istoriei*) vezi *Selections*, 348 şi urm. Pentru următorul pasaj (din *Enciclopedia*) vezi *Selections*, 262 şi urm.

47 Cf. *Selections*, 442 (ultimul alineat = *WW*, XI, 119–120). Ultimul citat din acest alineat este din acelaşi loc.

Privitor la cei trei paşi, cf. *Selections*, 360, 362, 398 (= *WW*, XI, 44, 46, 79–80). Vezi şi Hegel, *Filozofia istoriei* (p. 103 în versiunea românească): „Orientul a ştiut... că doar *un singur om este liber*, lumea greacă şi romană că *unii* oameni ar fi liberi; în timp ce lumea germană că *toţi* oamenii sînt liberi. Astfel, prima formă politică pe care o întîlnim în istoria universală este *despotismul*, a doua *democraţia* şi *aristocraţia*, iar a treia *monarhia*."

(Pentru alte consideraţii privitoare la aceste trei stadii, cf. *op. cit.*, pp. 117, 260, 354.)

48 Pentru următoarele trei citate cf. Hegel, *Filozofia istoriei*. pp. 384, 385.

Prezentarea din text simplifică întrucîtva lucrurile; pentru că Hegel împarte mai întîi (în *Filoz. ist.*) Lumea Germanică în trei perioade pe care le descrie drept „Împărăţiile Tatălui, a Fiului şi a Duhului"; iar Împărăţia Duhului din urmă este apoi subîmpărţită în cele trei perioade menţionate în text.

49 Pentru următoarele trei pasaje, cf. *Filozofia istoriei*, pp. 325, 420, 421 (în versiunea românească).

50 Vezi îndeosebi textul de la nota 75 din prezentul capitol.

51 Cf. îndeosebi notele 48–50 la capitolul 8.

52 Cf. Hegel, *Filozofia dreptului*, partea a IV-a.

53 Masaryk a fost caracterizat uneori drept un „rege filozof". În mod cert însă el nu a fost un cîrmuitor de felul celor ce i-ar fi plăcut lui Platon; pentru că era democrat. L-a interesat foarte mult Platon, pe care însă l-a idealizat şi l-a interpretat în sens democratic. Naţionalismul său a fost o reacţie la asuprirea naţională şi el a luptat întotdeauna împotriva exceselor naţionaliste. Putem menţiona aici că prima sa lucrare tipărită în limba cehă a fost un articol despre patriotismul lui Platon. (Cf. biografia lui Masaryk scrisă de K. Čapek, capitolul privind anii studenţiei.) Cehoslovacia lui Masaryk a fost, probabil, unul din cele mai bune şi mai democratice state din cîte au existat vreodată; cu toate acestea însă era edificată pe principiul statului naţional, principiu inaplicabil în această lume. O federaţie inter-naţională în bazinul dunărean ar fi putut să împiedice multe.

54 Vezi capitolul 7. Pentru citatul din Rousseau care urmează mai jos în acest alineat, cf. *Contractul social*, cartea I, cap. VII (finele alineatului al doilea). Pentru viziunea lui Hegel asupra doctrinei suveranităţii poporului, vezi pasajul din § 279 al *Filozofiei dreptului* citat în textul de la nota 61 din acest capitol.

55 Cf. Herder, citat de Zimmern, *Modern Political Doctrines* (1939), pp. 165 şi urm. (Pasajul citat de mine nu este caracteristic pentru verbiajul găunos al lui Herder, criticat de Kant.)

56 Cf. nota 7 la capitolul 9. Pentru cele două citate din Kant, mai departe în acest alineat, cf. *Werke* (ed. E. Cassirer), vol. IV, p. 179; şi p. 195.

57 Cf. J. G. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. Scrisoarea este citată parţial de Anderson în *Nationalism* etc., p. 30. (Cf. şi Hagemann, *Entlarvte Geschichte*, ed. a 2-a, 1934, p. 118.) Următorul citat este din Anderson, *op. cit.*, pp. 34 şi urm. Pentru citatele din alineatul următor, cf. *op. cit.*, pp. 36 şi urm. Sublinierile îmi aparţin.

Se poate observa că multora dintre întemeietorii naţionalismului german le este comun la început un sentiment antigerman; ceea ce arată cît de mult se bazează naţionalismul pe un complex de inferioritate. (Cf. notele 61 şi 70 la acest capitol.) Drept exemplu putem cita ceea ce spune Anderson (în *op. cit.*, 79) despre E. M. Arndt, care avea să devină mai tîrziu un naţionalist renumit: „În timpul călătoriei sale prin Europa din 1798–1799, Arndt se prezenta drept suedez, deoarece — spunea el — numele de german «stîrneşte repulsie în lume»; nu din vina oamenilor simpli — adăuga el în mod caracteristic." Hegemann subliniază pe bună dreptate (*op. cit.*, 118) că liderii spirituali germani din epocă erau deosebit de porniţi împotriva caracterului barbar al Prusiei, şi citează în acest sens pe Winckelmann, care spunea: „Decît prusac, aş prefera să fiu un eunuc turc"; şi pe Lessing, care spunea: „Prusia e cea mai sclavă ţară din Europa"; şi face referire la Goethe, care nutrea speranţa pătimaşă că ajutorul va veni de la Napoleon. Aici Hegemann, care este şi autorul unei cărţi împotriva lui Napoleon, adaugă: „Napoleon era un despot;...orice am avea de

spus împotriva lui, trebuie să recunoaştem că prin victoria sa de la Jena el a silit statul reacţionar al lui Friedrich să introducă anumite reforme devenite de mult necesare."

O interesantă apreciere despre Germania de la 1800 se găseşte în *Antropologia* (1800) lui Kant, unde acesta face consideraţii, doar pe jumătate serioase, despre *caracteristicile naţionale.* Kant scrie cu acest prilej despre nemţi: „Latura negativă a neamţului este pornirea sa de a imita pe alţii şi *proasta părere pe care o are despre sine* în privinţa propriei originalităţi...; şi îndeosebi o înclinaţie pedantă de a se clasifica meticulos în raport cu alţi cetăţeni, după un sistem de ranguri şi prerogative. În acest sistem de ranguri, el este inepuizabil în inventarea de titluri, fiind astfel *rob din pedanterie...* Dintre toate popoarele civilizate, neamţul se supune cel mai uşor şi mai durabil ocîrmuirii sub care se întîmplă să trăiască, şi este mai departe decît oricare altul de dorinţa de schimbare şi de rezistenţă faţă de rînduiala statornicită. Caracterul său este un fel de cuminţenie flegmatică."

58 Cf. Kant, *Werke*, vol. VIII, 516. Kant, care nu pregetase nici o clipă să-i vină în ajutor cînd Fichte a apelat la el ca un autor necunoscut aflat în dificultate, a ezitat apoi timp de şapte ani, după publicarea anonimă a primei cărţi a lui Fichte, să-şi spună public părerea despre acesta, deşi era împins din diferite părţi să facă acest lucru, inclusiv de Fichte însuşi, care poza în rolul de filozof ce îndeplineşte promisiunea kantiană. În cele din urmă, Kant a oferit o *Explicaţie referitor la Fichte*, ca răspuns la „cererea solemnă făcută de un recenzent în numele publicului" ca el să-şi declare opiniile. Kant declară că „sistemul lui Fichte este cu totul de nesusţinut"; şi refuză să aibă de-a face cu o filozofie ce constă din „subtilităţi sterile". Apoi, după ce se roagă (după cum am citat în text) lui Dumnezeu să ne păzească de prieteni, Kant continuă astfel: „Căci se prea poate să existe şi... prieteni falşi şi perfizi care uneltesc împotriva noastră, deşi folosesc un limbaj binevoitor; niciodată nu putem fi îndeajuns de precauţi spre a evita capcanele pe care ei ni le întind." Dacă un Kant, care era atît de cumpănit, de binevoitor şi de plin de scrupule, s-a văzut nevoit să spună lucruri ca acestea, avem toate motivele de a lua în serios judecata sa. *Eu n-am întîlnit însă pînă acum nici o singură istorie a filozofiei care să spună clar că, în opinia lui Kant, Fichte era lipsit de onestitate şi impostor,* deşi am întîlnit multe istorii ale filozofiei care încearcă să înlăture incriminările lui Schopenhauer, dînd de înţeles că le făcea din invidie.

Acuzaţiile formulate de Kant şi de Schopenhauer nu sînt însă nicidecum izolate. A. von Feuerbach (într-o scrisoare din 30 ianuarie 1799; cf. Schopenhauer, *Opere*, vol. V, 102) se exprima cu aceeaşi asprime ca Schopenhauer; Schiller a ajuns la o opinie similară, şi la fel şi Goethe; iar Nicolovius îl numea pe Fichte un „sicofant şi înşelător". (Cf. şi Hegemann, *op. cit.*, pp. 119 şi urm.)

Este uluitor să constaţi că, graţie unei conspiraţii a tăcerii, un om ca Fichte a izbutit să pervertească doctrina „maestrului" său, *în pofida protestelor lui Kant şi în timpul vieţii acestuia.* Lucrul s-a întîmplat cu numai o sută cincizeci de ani în urmă şi poate fi verificat de oricine îşi ia osteneala de a citi scrisorile lui Kant şi ale lui Fichte şi declaraţiile publice ale lui Kant; şi arată că teoria mea privind pervertirea de către Platon a ideilor lui Socrate nu e cîtuşi de puţin atît de fantezistă cum poate să le pară platoniştilor. Socrate era atunci deja mort

şi nu lăsase nici un fel de scrieri. (De n-ar fi o comparaţie ce face prea multă onoare unor Fichte şi Hegel, aş fi ispitit să spun: fără Platon n-ar fi putut să existe Aristotel; iar fără Fichte, n-ar fi existat Hegel.)

59 Cf. Anderson, *op. cit.*, p. 13.

60 Cf. Hegel, *Filozofia istoriei*, p. 412. Vezi şi *Filozofia dreptului*, § 258. Legat de sfatul lui Pareto, cf. nota **1** la cap. 13.

61 Cf. *Filozofia dreptului*, § 279; pentru citatul următor vezi *Selections*, 256 şi urm. (= *Encycl.*, 1870, p. 446). Atacul la adresa Angliei, la care ne referim mai jos în cuprinsul alineatului urmează la p. 257. (= *Encycl.*, 1870, p. 447). Pentru referirea lui Hegel la Imperiul german, cf. *Filozofia istoriei*, p. 475 (vezi şi nota **77** la capitolul de faţă). Sentimentele de inferioritate, mai cu seamă în raport cu Anglia, şi apelurile abile la astfel de sentimente joacă un rol considerabil în istoria apariţiei şi afirmării naţionalismului; cf. şi notele **57** şi **70** la capitolul de faţă. Pentru alte pasaje privind Anglia, vezi nota următoare şi nota **70** la acest capitol, ca şi textul respectiv. (Cuvintele „artele şi ştiinţa" sînt subliniate de mine.)

62 Referirea minimalizatoare a lui Hegel la drepturile doar „formale", la libertatea doar „formală", la constituţia doar „formală" etc. este interesantă, întrucît constituie sursa dubioasă a criticii moderne marxiste la adresa democraţiilor doar „formale" care oferă libertate doar „formală". Cf. nota **19** la capitolul 17 şi textul de acolo.

Am putea cita cîteva pasaje caracteristice în care Hegel denunţă libertatea etc. doar „formale". Toate sînt luate din *Filozofia istoriei* — (p. 417): „*Liberalismul* le opune acestora (adică restauraţiei „holiste" prusace — K. P.) principiul atomilor, al voinţelor izolate: totul trebuie să se întîmple cu tot dinadinsul prin puterea şi învoirea lor (a cetăţenilor — K. P.) formală. Datorită acestui *aspect formal al libertăţii*, acestei abstracţiuni, voinţele împiedică orice consolidare şi organizare" — (p. 419): „Constituţia Angliei se compune *numai din drepturi particulare* şi diferite privilegii... Nicăieri nu se întîlnesc mai puţin decît chiar în Anglia instituţii ale unei reale libertăţi (ca opusă celei pur formale — K. P.). În ce priveşte dreptul privat, libertatea proprietăţii, englezii sînt rămaşi în urmă într-un fel de necrezut. Să ne gîndim numai la majorate, cînd băieţilor mai mici li se cumpără şi li se asigură posturi de ofiţeri şi clerici." A se vedea şi discuţia despre Declaraţia franceză a drepturilor omului şi despre principiile lui Kant, la p. 462 (410 în traducerea românească), unde se vorbeşte de ceea ce „nu este... decît voinţa *formală*" şi de „principiul libertăţii" care „a rămas doar formal"; şi a se privi toate acestea prin contrast, de pildă, cu observaţiile de la p. 325 cum că spiritul german este libertatea „adevărată" şi „absolută": „Spiritul german este spiritul lumii noi, al cărei scop este realizarea adevărului absolut ca autodeterminare infinită a libertăţii, a acelei libertăţi care are drept conţinut forma ei absolută." Dacă ar fi să folosesc termenul de „libertate formală" în sens depreciativ, l-aş aplica „libertăţii subiective" a lui Hegel aşa cum este caracterizată în *Filozofia dreptului*, § 317 L (citat la finele notei **43**).

63 Cf. Anderson, *Naţionalism* etc., p. 279. Pentru referirea lui Hegel la Anglia (citată în paranteze la sfîrşitul alineatului precedent), cf. *Selections*, 263 (= *Encycl.*, 1870, p. 452); vezi şi nota **70** la acest capitol.

64 Acest citat este din *Filozofia dreptului*, § 331. Pentru următoarele două citate, vezi *Selections*, 403 (= *WW*, XI, 84) şi 267 şi urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 455–456). Pentru citatul care urmează puţin mai jos (şi care ilustrează pozitivismul juridic), cf. *Selections*, 449 (adică *Filoz. dreptului*, § 274). Privind teoria dominaţiei mondiale, cf. şi teoria dominaţiei şi supunerii, şi a sclavajului, schiţată în nota **25** la capitolul 11 şi textul de acolo. Pentru teoria spiritelor sau voinţelor sau geniilor naţionale ce se afirmă în istorie, adică în istoria războaielor, vezi textul de la notele **69** şi **77**.

Legat de *teoria istorică a naţiunii*, cf. următoarele remarci ale lui Renan (citate de Zimmern în *Modern Political Doctrines*, pp. 190 şi urm.): „Uitarea şi — m-aş încumeta să spun — denaturarea propriei istorii sînt factori esenţiali în formarea unei naţiuni (sau, după cum ştim acum, a unui stat totalitar); încît progresul studiilor istorice constituie adesea un pericol pentru ideea naţională... Ţine de esenţa unei naţiuni ca toţi indivizii să aibă multe lucruri în comun şi, tot aşa, să fi uitat multe." Nici că te-ai putea gîndi că Renan e un naţionalist; şi totuşi este, însă unul de tip democrat; iar naţionalismul său e tipic hegelian, pentru că iată ce scrie Renan (p. 202): „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual."

65 Haeckel nu prea e de luat în serios nici ca filozof, nici ca om de ştiinţă. El îşi spune liber-cugetător, dar cugetarea sa nu era îndeajuns de independentă pentru a-l împiedica să ceară în 1914 „următoarele roade ale victoriei": „1) Emanciparea de tirania Angliei; 20) invadarea statului-pirat britanic de către marina şi armata de uscat germane; capturarea Londrei; 3) împărţirea Belgiei"; şi încă altele de acelaşi fel. (În *Das Monistische Jahrhundert*, 1914, nr. 31/32, pp. 65 şi urm., citat în *Thus Spake Germany*, 270.)

Eseul premiat al lui W. Schallmayer poartă titlul: *Ereditate şi selecţie în viaţa naţiunilor*. (Vezi şi mai sus, nota **71** la capitolul 10.)

66 Pentru hegelianismul lui Bergson, cf. nota **25** la prezentul capitol. Pentru caracterizarea dată de Shaw religiei evoluţiei creatoare, cf. *Back to Methuselah*, ultima secţiune a prefeţei („My Own Part in The Matter"): „...cînd a apărut teoria evoluţiei creatoare, mi-am dat seama că ne aflam în sfîrşit în pragul unei credinţe ce satisfăcea prima condiţie a tuturor celor ce au avut vreodată priză asupra omenirii: aceea de a fi, în mod primordial şi fundamental, o ştiinţă a metabiologiei."

67 Cf. excelenta Introducere a lui A. Zimmern la cartea sa *Modern Political Doctrines*, p. XVIII. Referitor la totalitarismul platonician, cf. textul de la nota **8** la prezentul capitol. Pentru teoria despre stăpîn şi slugă, despre dominaţie şi supunere, cf. nota **25** la capitolul 11; vezi şi nota **74** la capitolul de faţă.

68 Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme*, p. XIX.

69 Pentru cele opt citate din acest alineat, cf. *Selections*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 şi urm. (= *Encycl.*, 1870, p. 453, *WW*, XI, 83, 84, 113–114, 81, 88, *Encycl.*, p. 455–456). Cf. şi § 347 din *Filozofia dreptului*.

70 Cf. *Selections*, 435 şi urm. (= *WW*, XI, 114). Pentru problema inferiorităţii, cf. şi notele **57** şi **61** la acest capitol şi textele respective. Pentru celălalt pasaj referitor la Anglia, vezi notele **61–63** şi textul, din acest capitol. Un pasaj foarte interesant (*Fil. dreptului*, § 290 L), ce cuprinde o formulare clasică a holismului, arată că Hegel nu doar gîndea în spiritul holismului sau

colectivismului şi al puterii, ci că-şi dădea seama şi de aplicabilitatea acestor principii la organizarea proletariatului. „...elementul de jos..., ceea ce în întreg ţine de muncă, a fost lesne lăsat mai mult sau mai puţin şi în stare neorganică; şi totuşi este de cea mai înaltă importanţă că acest element să devină organic, căci numai astfel el este o forţă..., — altfel el nu este decît o grămadă, o mulţime de atomi risipiţi."* Hegel se apropie foarte mult de Marx în acest pasaj.

71 Pasajul din H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), citat de Kolnai în *The War against the West* (1938), p. 417. Sînt profund îndatorat cărţii lui Kolnai, care mi-a oferit posibilitatea de a cita în partea care urmează a capitolului de faţă un număr considerabil de autori ce altminteri mi-ar fi rămas inaccesibili. (N-am respectat, totuşi, peste tot *ad litteram* traducerile lui Kolnai.)

Pentru caracterizarea lui Freyer ca unul din sociologii de frunte ai Germaniei contemporane, cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet nr. 29, text retipărit 1940), p. 30.

Pentru cele patru pasaje citate aici din *Filozofia dreptului* a lui Hegel, § 331, 340, 342 L (cf. şi 331 şi urm.) şi 340, vezi *Selections*, 466, 467, 465, 468. Pentru pasajele din *Enciclopedie*, cf. *Selections*, 260 şi urm. (= *Encycl.*, 1870, pp. 449–450). (Ultima fraza citată e o versiune modificată a primei fraze din § 546.)

Pentru pasajul din H. von Treitschke, cf. *Thus Spake Germany* (1941), p. 60.

72 Cf. *Filozofia dreptului*, § 257, adică *Selections*, 443. Pentru următoarele trei citate, vezi *Filozofia dreptului*, §§ 334 şi 339 L, adică *Selections*, 467. Pentru ultimul citat din acest alineat, cf. *Filozofia dreptului*, §§ 330 L şi 333.

73 Cf. *Selections*, § 365 (= *WW*, XI, 49); subliniat parţial de mine. Pentru citatul următor, cf. *Selections*, 468, adică *Filozofia dreptului*, § 340.

74 Citat de Kolnai, *op. cit.*, 418. — Pentru Heraclit, cf. textul la nota 10 din capitolul 2. Pentru Haiser, vezi Kolnai, *loc. cit.*; cf. şi teoria lui Hegel despre sclavie, menţionată în nota 25 la capitolul II. Pentru citatul final din acest alineat, cf. *Selections*, 467, adică *Filozofia dreptului*, 334. Pentru „războiul de apărare" care se transformă în „război de cucerire", vezi *op. cit.*, § 326.

75 Pentru toate citatele din Hegel date în acest alineat, cf. *Selections*, 426 şi urm. (= *WW*, XI, 105–106). (Sublinierile îmi aparţin.) Pentru un alt pasaj care exprimă postulatul că istoria universală trebuie să treacă peste morală, vezi *Filozofia dreptului*, § 345. Pentru E. Meyer, cf. finalul notei 15–2) la capitolul 10.

76 Vezi *Filozofia dreptului*, § 317 şi urm.; cf. *Selections*, 461; pentru pasaje similare, vezi § 316: „Opinia publică aşa cum există o continuă autocontradicţie"; vezi şi § 301, adică *Selections*, 456 şi § 318 L. (Pentru alte aprecieri ale lui Hegel asupra opiniei publice, cf. şi textul la nota 84 din capitolul de faţă.) Pentru remarca lui Haiser, cf. Kolnai, *op. cit.*, 234.

77 Cf. *Selections*, 464, 465, pentru pasajele din *Filozofia dreptului*, § 324 şi 324 L. Pentru următoarele pasaje din *Filozofia istoriei*, cf. *Selections*, 436 şi

---

* În traducerea lui Popper apare expresia „clasele de jos" (*the lower classes*) unde în traducerea românească apare „elementul de jos"; şi, unde în aceasta avem cuvintele „organic" şi „neorganic", la Popper apar „organizat" şi „neorganizat". (*N. t.*)

urm. (= *WW*, XI, 114–115). (Următorul pasaj citat continuă în mod caracteristic: „... într-adevăr mort în tot ce-i e propriu; este cazul, de pildă, al oraşelor imperiale ale Germaniei ori al constituţiei Imperiului german". A se compara cu aceasta nota **61** la acest capitol şi textul respectiv.)

78 Cf. *Filozofia dreptului*, §§ 327 L şi 328, adică *Selections*, 465 şi urm. (Subliniat de mine.) Pentru remarca referitoare la praful de puşcă, cf. Hegel, *Filozofia istoriei*, p. 377.

79 Pentru citatele din Kaufmann, Banse, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz şi Jung, cf. Kolnai, *op. cit.*, 411, 411 şi urm., 412, 411, 417, 411 şi 420. Pentru citatul din *Cuvîntările către naţiunea germană* (1808) ale lui Fichte, cf. ediţia germană din 1871 (scoasă de J. H. Fichte), pp. 49 şi urm.; vezi şi A. Zimmern, *Modern Political Doctrines*, 170 şi urm. Pentru repetiţia lui Spengler, vezi *Declinul Occidentului*, ed. engleză, I, p. 12; pentru repetiţia lui Rosenberg, cf. cartea sa *Mitul secolului al douăzecilea* (1935), p. 143; vezi şi nota mea **50** la capitolul 8, şi Rader, *Fără compromis*, (1939), 116.

80 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 412.

81 Cf. Caird, *Hegel* (1883), p. 26.

82 Kolnai, *op. cit.*, 437. Pentru pasajele din Hegel, cf. *Selections*, 365 şi urm., parţial sublinierile îmi aparţin; cf. şi textul de la nota **84** la acest capitol. Pentru E. Krieck, cf. Kolnai, *op. cit.*, 65 şi urm., şi E. Krieck, *Educaţia naţional-politică* (în germană, 1932, p. 1; citat în *Thus Spake Germany*, p. 53).

83 Cf. *Selections*, 268 (= *Encycl.*, 1870, p. 456); pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit.*, 292 şi urm.

84 Pentru Rosenberg, cf. Kolnai, *op. cit.*, 292. Pentru vederile lui Hegel privind opinia publică, cf. şi textul de la nota **76** la acest capitol; pentru pasajele citate în prezentul alineat, vezi *Filozofia dreptului*, § 318 L, adică *Selections*, p. 241 (subl. mea), 375, 377, 377, 378, 367/368, 380, 368, 364, 388, 380 (= *WW*, XI, 59, 60, 60, 60–61, 51–52, 63, 52, 48, 70–71, 63). (Sublinierile sînt parţial ale mele.) Pentru elogiul făcut de Hegel emoţiei, pasiunii şi interesului egoist, cf. şi textul de la nota **82** la capitolul de faţă.

85 Pentru Best, cf. Kolnai, *op. cit.*, 414 şi urm. — Pentru citatele din Hegel, cf. *Selections*, 464 şi urm., 464, 465, 437 (= *WW*, XI, 115, o asemănare notabilă cu Bergson), 372. (Pasajele din *Filozofia dreptului* sînt din §§ 324, 324 L, 327 L). Pentru remarca privitoare la Aristotel, cf. *Pol.*, VII, 15, 3 (1334 a).

86 Pentru Stapel, cf. Kolnai, *op. cit.*, 255–257.

87 Cf. *Selections*, p. 100: „Dacă las de o parte *toate* determinaţiile unui obiect, atunci nu rămîne *nimic*." Pentru eseul lui Heidegger *Ce este metafizica*? cf. Carnap, „Erkenntnis", 2, 229. Pentru raporturile lui Heidegger cu Husserl şi Scheler, cf. J. Kraft, *De la Husserl la Heidegger* (ed. a 2-a germană, 1957). Heidegger recunoaşte că propoziţiile sale sînt lipsite de semnificaţie: „Întrebarea şi răspunsul privitoare la nimic sînt ele însele în aceeaşi măsură lipsite de semnificaţie", scrie Heidegger (cf. „Erkenntnis", 2, 231). Ce s-ar putea spune, din punctul de vedere al *Tractatus*-ului lui Wittgenstein împotriva acestui gen de filozofie, ce admite că spune non-sensuri — dar non-sensuri profund semnificative? (Cf. nota **51–1**) la capitolul 11.) Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, 1962, conţine o culegere de documente privind activitatea politică a lui Heidegger.

88 Pentru aceste citate din Heidegger, cf. Kolnai, *op. cit.*, 221, 313. Pentru sfatul lui Schopenhauer dat tutorelui, cf. *Opere*, V, p. 25 (notă).

89 Pentru Jaspers, cf. Kolnai, *op. cit.*, pp. 270 şi urm. Kolnai (p. 282) îl numeşte pe Jaspers „fratele mai mic al lui Heidegger". Nu pot fi de acord cu asta. Căci, spre deosebire de Heidegger, Jaspers a scris fără îndoială cărţi ce conţin multe idei interesante, chiar şi cărţi ce conţin multe lucruri bazate pe experienţă, ca de exemplu, *Psihopatologia generală*. Aici aş putea cita însă cîteva pasaje dintr-o lucrare a sa timpurie, *Psihologia concepţiilor despre lume* (publicată pentru prima dată în 1919; citez după ediţia germană din 1925), care arată că viziunile filozofice ale lui Jaspers erau deja destul de închegate înainte ca Heidegger să fi început să scrie. „Pentru a vizualiza viaţa unui om, ar trebui să vedem cum trăieşte el în Clipă. Clipa este singura realitate, este realitatea în sine, în viaţa sufletului. Clipa abia trăită este acel ceva ultim, Pasionat, Imediat, Viu, Corporal-prezent, este Totalitatea Realului, singurul lucru Concret... Omul găseşte în cele din urmă Existenţa şi Absolutul numai în Clipă." (p. 112). (Din capitolul despre *Atitudinea entuziastă*, p. 112): „Acolo unde Entuziasmul este motivul călăuzitor absolut, adică acolo unde trăim în Realitate şi pentru Realitate, îndrăznind totuşi şi riscînd totul, acolo se poate vorbi de Eroism: despre Iubire eroică, Luptă eroică, Muncă eroică etc. § 5. *Atitudinea entuziastă este Iubire...*" — (Subsecţiunea 2, p. 128): „*Compasiunea nu este Iubire...*" (p. 127): „Iată de ce Iubirea e crudă, nemiloasă; şi iată de ce adevăratul Îndrăgostit crede în ea numai dacă este aşa." (pp. 256 şi urm.): „III. *Situaţii-limită unice...* A). *Lupta.* Lupta e o formă fundamentală a oricărei existenţe... *Reacţiile* la Situaţiile-limită ale Luptei sînt următoarele:... 2. *Neînţelegerea de către om a faptului că Lupta e Faptul Ultim*: El stă la pîndă..." Şi aşa mai departe. Regăsim mereu acelaşi tablou: un romantism isteric combinat cu o barbarie brutală şi cu pedanteria profesorală a subsecţiunilor şi sub-sub-secţiunilor.

90 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 208.

Pentru remarca mea privind „filozofia jucătorului la ruletă", cf. O. Spengler (*Ceasul de cumpănă. Germania şi evoluţia istorică-mondială*, ed. germană, 1933, p. 230; citat în *Thus Spake Germany*, 28): „Cel a cărui sabie cîştigă victoria va fi stăpînul lumii. Zarurile sînt aici, pentru acest joc extraordinar. Cine cutează să le arunce?"

O carte a foarte talentatului autor E. von Salomon este, pesemne, şi mai caracteristică pentru această filozofie banditească. Citez cîteva pasaje din această carte, intitulată *Proscrişii* (1930); pasajele citate sînt de la paginile 105, 73, 63, 307, 73, 367): „Poftă satanică! Nu sînt oare una cu puşca mea?... Primul apetit al omului este nimicirea... Împuşcau fără deosebire, din simplu amuzament... Sîntem scutiţi de povara planului, a metodei sau sistemului... Nu ştiam ce voiam, iar ceea ce ştiam nu voiam... Cea mai mare plăcere a mea a fost întotdeauna aceea de a nimici" şi aşa mai departe. (Cf. şi Hegemann, *op. cit.*, 171.)

91 Cf. Kolnai, *op. cit.*, 313.

92 Pentru Ziegler, cf. Kolnai, *op. cit.*, 398.

93 Acest citat este din Schopenhauer, *Grundprobleme* (ed. a 4-a, 1890),

Introducerea la prima ediţie (1840), p. XIX. Remarca lui Hegel privind „cea mai înaltă profunzime" (sau „cea mai elevată profunzime") este din *Jahrbücher d. wiss. Lit.*, 1827, nr. 7; este citată de Schopenhauer, *op. cit.* Ultimul citat este din Schopenhauer, *op. cit.*, XVIII.

Note la capitolul 13

Notă generală la capitolele despre Marx. Oriunde e posibil, fac trimiteri în aceste note la *Capitalul* sau la *H. o. M.*, sau la amîndouă. Folosesc *Capitalul* ca prescurtare pentru ediţia engleză cu două volume a *Capitalului* lui K. Marx, trad. de E. şi C. Paul. *H. o. M.* e o prescurtare pentru *A Handbook of Marxism*, ed. E. Burns, 1935, dar adaug de fiecare dată trimiteri la ediţiile complete ale textelor respective. Pentru citatele din Marx şi Engels, fac trimiteri la ediţia-standard publicată la Moscova (Gesamtausgabe, prescurtat GA), începînd din 1927, îngrijită de D. Riazanov şi alţii, dar neîncheiată pînă în momentul scrierii acestei cărţi. Pentru citatele din Lenin, fac trimiteri la *Little Lenin Library*, publicată de Martin Lawrence, ulterior de Lawrence şi Wishart, folosind abrevierea L.L.L. Volumele ulterioare ale *Capitalului* le citez sub titlul *Das Kapital* (din care primul volum a fost publicat întîia dată în 1867); trimiterile sînt la vol. II, 1885, sau la vol. III, partea 1 şi vol. III, partea 2 (citate sub forma: III/1, respectiv III/2), ambele din 1894. Ţin să spun răspicat că deşi fac, unde este posibil, trimiteri la traducerile menţionate adineauri, nu le preiau totdeauna *ad litteram.*

Nota traducătorului: În cele mai multe cazuri, citatele din Marx, Engels şi Lenin le-am putut identifica în traducerile româneşti ale lucrărilor lor, de obicei în Marx-Engels, *Opere*, şi Lenin, *Opere complete*, publicate de Editura Politică din Bucureşti. În aceste cazuri omitem trimiterile lui Popper la versiunile engleze, înlocuindu-le prin trimiteri la cele româneşti. În puţinele cazuri unde nu am izbutit să identificăm pasajul în traducerile româneşti, l-am tradus după versiunea engleză din textul lui Popper, păstrînd şi indicaţiile sale bibliografice.

1 Cf. V. Pareto, *Tratat de sociologie generală*, § 1843. (Cf. şi textul de la nota 65 la capitolul 10.) Pareto scrie: „Arta de a guverna rezidă în găsirea de căi pentru a profita de astfel de sentimente, în loc de a-ţi irosi energia în eforturi zadarnice de a le nimici; foarte adesea, acest al doilea mod de a proceda nu face decît să le întărească. Cel ce este în stare să se elibereze de dominaţia oarbă a propriilor sale sentimente va fi capabil să folosească în propriile lui scopuri sentimentele altor oameni... Aceasta se poate spune în general despre relaţia dintre cîrmuitor şi cîrmuit. Cel mai de folos lui însuşi şi partidului său va fi omul de stat lipsit de prejudecăţi care ştie să exploateze prejudecăţile altora." Prejudecăţile pe care le are în vedere Pareto sînt de diferite feluri: naţionalismul, ataşamentul faţă de libertate, umanitarismul. Şi poate că e la fel de important să observăm că Pareto, deşi s-a eliberat el însuşi de multe prejudecăţi, în mod sigur n-a reuşit să se elibereze de toate. Lucrul acesta poate fi constatat aproape în fiecare pagină pe care a scris-o, şi mai cu seamă, fireşte, acolo unde vorbeşte despre ceea ce la el se cheamă, nu cu totul nepotrivit,

„religia umanitară". Propria lui prejudecată este religia antiumanitară. Dacă şi-ar fi dat seama că alegerea sa nu a fost între prejudecată şi lipsă de prejudecată, ci numai între prejudecata umanitară şi prejudecata antiumanitară, poate că s-ar fi simţit mai puţin sigur de propria-i superioritate. (Pentru problema prejudecăţilor, cf. nota 8–1) la capitolul 24 şi textul respectiv.)

Ideile lui Pareto despre „arta de a guverna" sînt foarte vechi; ele datează cel puţin de la unchiul lui Platon, Critias, şi şi-au avut rolul lor în tradiţia şcolii platoniciene (după cum am semnalat în nota 18 la cap. 8).

2–1) Ideile lui Fichte şi Hegel au condus la principiul statului naţional şi al autodeterminării naţionale, principiu reacţionar în care, totuşi, a crezut sincer un luptător pentru societatea deschisă cum a fost Masaryk, şi pe care l-a adoptat democratul Wilson. (Referitor la Wilson, cf. de exemplu *Modern Political Doctrines*, ed. de A. Zimmern, 1939, pp. 223 şi urm.) Acest principiu este în mod evident inaplicabil pe acest pămînt şi mai ales în Europa, unde naţiunile (adică grupurile lingvistice) sînt atît de înghesuite unele în altele, încît este cu totul imposibil să le delimitezi. Îngrozitorul efect al încercării lui Wilson de a aplica acest principiu romantic la politica europeană ar trebui să fie în prezent limpede oricui. Că Tratatul de la Versailles ar fi fost dur e un mit; un alt mit e că nu s-ar fi dat curs principiilor lui Wilson. Fapt e că asemenea principii n-ar fi putut fi aplicate mai consecvent; iar Versailles-ul a eşuat în principal datorită încercării de a aplica inaplicabilele principii wilsoniene. (Referitor la toate acestea, cf. nota 7 la capitolul 9, şi textul de la notele 51–64 la capitolul 12.)

2) Legat de caracterul hegelian al marxismului, menţionat în text în acest alineat, dau aici o listă a ideilor importante preluate din hegelianism în marxism. Discuţia mea despre Marx nu se bazează pe această listă, pentru că nu am intenţia de a-l trata doar ca pe un hegelian între alţii, ci ca pe un cercetător serios care poate, şi trebuie, să dea seama singur de el însuşi. Iată acum lista, ordonată aproximativ după importanţa diferitelor idei pentru marxism.

a) Istoricismul: metoda unei ştiinţe a societăţii este studiul istoriei, îndeosebi al tendinţelor inerente dezvoltării istorice a omenirii.

b) Relativismul istoric: Ceea ce e lege într-o perioadă istorică nu este neapărat lege într-o altă perioadă istorică. (Hegel susţinea că ceea ce e adevărat într-o perioadă nu e neapărat adevărat în alta.)

c) Există o lege inerentă a progresului în dezvoltarea istorică.

d) Dezvoltarea are loc spre mai multă libertate şi raţiune, deşi mijlocul prin care aceasta se realizează nu este planificarea noastră raţională, ci sînt nişte forţe iraţionale de genul pasiunilor şi al intereselor noastre egoiste. (Hegel numeşte asta „viclenia raţiunii".)

e) Pozitivismul moral, sau, în cazul lui Marx, „futurismul" moral. (Acest din urmă termen este explicat în capitolul 22.)

f) Conştiinţa de clasă este unul din instrumentele prin care este stimulată dezvoltarea. (Hegel operează cu conştiinţa naţiunii, cu „Spiritul naţional" sau „Geniul naţional".)

g) Esenţialismul metodologic. Dialectica.

h) Următoarele idei hegeliene joacă un rol în scrierile lui Marx, dar au devenit mai importante la marxiştii de mai tîrziu.

h_1) Distincţia dintre libertatea doar „formală" sau democraţia doar „formală" şi libertatea, respectiv democraţia „reale" sau „economice" etc.; legat de aceasta, există o anumită atitudine „ambivalentă" faţă de liberalism, mai precis un amestec de iubire şi ură.

h_2) Colectivismul.

În capitolele următoare, a) este din nou tema principală. Legat de a) şi b), vezi şi nota 13 la prezentul capitol. Pentru b), cf. capitolele 22–24. Pentru c), capitolele 22 şi 25. Pentru d), cf. capitolul 22 (iar referitor la „viclenia raţiunii" a lui Hegel, cf. textul de la nota 84 la capitolul 12). Pentru f), cf. capitolele 16 şi 19. Pentru g), cf. notele 4 la capitolul de faţă, 6 la capitolul 17, 13 la capitolul 15, 15 la capitolul 19, şi notele 20–24 la capitolul 20, împreună cu textul de acolo. Pentru h_1), cf. nota 19 la capitolul 17. h_2) îşi are influenţa sa asupra antipsihologismului lui Marx (cf. textul de la nota 16 la capitolul 14); tocmai sub influenţa doctrinei platonician-hegeliene a superiorităţii statului asupra individului, Marx dezvoltă teoria sa potrivit căreia chiar şi „conştiinţa" individului este determinată de condiţiile sociale. În chip fundamental însă Marx a fost un individualist; interesul său principal a fost să ajute indivizii umani aflaţi în suferinţă. Astfel, în mod sigur, colectivismul ca atare nu joacă un rol important în scrierile lui Marx însuşi. (Exceptînd accentul pus de el pe conştiinţa colectivă de clasă, menţionată la f); cf., spre exemplu, nota 4 la capitolul 18.) El îşi are însă rolul său în practica marxistă.

3 În *Capitalul* (387–389) Marx face unele remarci interesante atît despre teoria platoniciană a diviziunii muncii (cf. nota 29 la capitolul 5 şi textul respectiv) cît şi despre caracterul de castă al statului lui Platon. (Marx se referă însă numai la Egipt, nu şi la Sparta; cf. nota 27 la capitolul 4.) În această ordine de idei Marx citează şi un interesant pasaj din *Busiris*-ul lui Isocrate, 15 şi urm., 224/5 unde acesta avansează în favoarea diviziunii muncii argumente foarte asemănătoare celor ale lui Platon (textul de la nota 29 la capitolul 5); Isocrate spune în continuare că egiptenii „au creat instituţii... atît de desăvîrşite încît cei mai celebri filozofi laudă orînduirea de stat a Egiptului mai mult decît pe oricare alta, iar Spartanii... îşi cîrmuiesc cetatea într-un mod atît de desăvîrşit pentru că au copiat ceea ce făceau egiptenii". Mie mi se pare cel mai probabil că Isocrate se referă aici la Platon; iar Crantor poate că se referea la Isocrate vorbind despre cei ce îl acuză pe Platon de a fi devenit discipol al egiptenilor, după cum am menţionat în nota 27–3) la capitolul 4.

4 Sau „ruinător al inteligenţei"; cf. textul de la nota 68 la capitolul 12. Pentru *dialectică* în general şi dialectica hegeliană în particular, cf. capitolul 12, în special textul de la notele 28–33. De dialectica lui Marx nu-mi propun să mă ocup în această carte, dat fiind că am tratat despre ea în altă parte. (Cf. *What is Dialectic?*, *Mind*, N. S., vol. 49, 1940, pp. 403 şi urm.; sau, revizuit, în *Conjectures and Refutations*, pp. 312 şi urm.) Consider dialectica lui Marx, ca şi pe cea a lui Hegel, o harababură destul de primejdioasă; aici însă pot să evit analiza ei, cu atît mai mult cu cît critica istoricismului acoperă tot ce poate fi luat în serios din dialectica sa.

5 Cf., de exemplu, citatul din textul de la nota 11 la capitolul de faţă.

6 Utopismul este criticat pentru prima dată de către Marx şi Engels în *Manifestul partidului comunist*, III, 3. (Cf. *Opere*, vol. 4, pp. 496 şi urm.) Pentru

atacul lui Marx la adresa „economiştilor burghezi" care „încearcă să împace... economia politică cu revendicările clasei muncitoare", atac îndreptat îndeosebi împotriva lui Mill şi a altor membri ai şcolii comtiste, cf. în special *Capitalul*, 868 (împotriva lui Mill; vezi şi nota 14 la acest capitol) şi 870 (împotriva publicaţiei comtiste *La Revue positiviste*; vezi şi textul de la nota 21 la capitolul 18). Pentru întreaga problemă a raportului dintre tehnologia socială şi istoricism, dintre ingineria socială graduală şi cea utopică cf. îndeosebi cap. 9 de mai sus. (Vezi şi notele 9 la capitolul 3; 18–3) la capitolul 5; şi 1 la capitolul 9; cu referire la studiul lui M. Eastman: *Marxism: is it Science*?

7–1) Cele două citate din Lenin sînt din cartea lui Sidney şi Beatrice Webb, *Soviet Communism* (ed. a 2-a, 1937), pp. 650 şi urm., care spun într-o notă că al doilea citat este dintr-o cuvîntare ţinută de Lenin în mai 1918. E foarte interesant să observi cît de repede a înţeles Lenin situaţia. În ajunul luării puterii de către partidul său, în august 1917, cînd şi-a publicat cartea *Statul şi revoluţia*, el era încă un istoricist pur. Nu numai că era încă inconştient de cele mai grele probleme pe care le implică obiectivul construirii unei noi societăţi; ci credea, împreună cu majoritatea marxiştilor, că problemele erau inexistente sau că desfăşurarea istoriei avea să le rezolve. Cf. îndeosebi pasajele din *Statul şi revoluţia*, în *Opere complete* vol. 33, unde Lenin subliniază simplitatea problemelor de organizare şi administraţie în diferitele etape ale societăţii comuniste în curs de constituire. „Totul constă acum — scrie el — în aceea ca ei să lucreze deopotrivă, respectînd cu exactitate cuantumul muncii, şi să fie retribuiţi deopotrivă. În acest domeniu evidenţa şi controlul sînt extrem de *simplificate* (subliniat în original) de capitalism." Acestea pot fi, aşadar, pur şi simplu preluate de muncitori deoarece aceste metode de control sînt „la îndemîna oricărui ins capabil să citească şi să scrie şi care cunoaşte cele patru operaţii aritmetice elementare". Aceste declaraţii uluitor de naive sînt caracteristice. (Vederi similare găsim exprimate în Germania şi în Anglia; cf. partea 2) din această notă.) Ele trebuie puse în contrast cu cuvîntările lui Lenin ţinute cîteva luni mai tîrziu. Pentru că arată cît de departe era „socialistul ştiinţific" de orice presimţire a problemelor şi dezastrelor ce aveau să urmeze. (Am în vedere dezastrul din perioada comunismului de război, perioadă ce a fost rezultatul acestui marxism profetic şi antitehnologic.) Dar ele arată şi capacitatea lui Lenin de a descoperi şi de a recunoaşte greşelile comise. El a abandonat marxismul în practică, deşi nu şi în teorie. Cf. şi capitolul V, de secţiunile 2 şi 3 din Lenin, *Statul şi revoluţia* pentru caracterul pur istoricist, adică profetic şi antitehnologic („anti-utopic", ar fi putut spune Lenin; cf. *Opere complete* vol. 33) al acestui „socialism ştiinţific" înainte de instalarea sa la putere.

Cînd însă Lenin mărturisea că nu ştia de nici o carte în care să fie vorba de problemele mai constructive ale ingineriei sociale, el nu făcea decît să arate că marxiştii, credincioşi comandamentelor lui Marx, nici nu citiseră măcar „maculatura utopică" a „socialiştilor de catedră" care încercaseră să facă un început în aceste probleme; mă gîndesc la unii dintre fabienii din Anglia şi la A. Menger (de ex. *Neue Staatlehre*, ed. a 2-a, 1904, îndeosebi pp. 248 şi urm.) ca şi la J. Popper-Lynkeus din Austria. Acesta din urmă a dezvoltat, pe lîngă numeroase alte sugestii, o tehnologie a agriculturii colective şi în special a unor gospodării uriaşe de felul celor înfiinţate mai tîrziu în Rusia (vezi a sa *Allge-*

meine Nährpflicht, 1912; cf. pp. 206 şi urm. şi 300 şi urm. din ediţia a doua, 1923) Marxiştii l-au dat însă de o parte, ca pe un „semisocialist." Îl etichetează aşa pentru că preconiza în societatea sa un sector de întreprinderi private; el limita activitatea economică a statului la grija pentru satisfacerea trebuinţelor de bază ale tuturor, pentru asigurarea „minimului de subzistenţă garantat". Tot ce depăşea acest minim urma a fi lăsat pe seama unui sistem strict concurenţial.

2) Vederile lui Lenin din *Statul şi revoluţia* citate mai sus sînt foarte asemănătoare (după cum a semnalat J. Viner) cu cele expuse de John Carruthers în *Socialism and Radicalism* (cf. nota 9 la capitolul 9); vezi îndeosebi pp. 14–16. Acesta din urmă spune: „Capitaliştii au pus la punct un sistem financiar care, deşi complex, e destul de simplu pentru a putea fi mînuit practic şi care învaţă pe oricine care este modul optim de a-şi conduce fabrica. Un sistem financiar foarte asemănător, deşi mult mai simplu, l-ar învăţa pe directorul ales al unei întreprinderi socialiste cum să conducă, şi acesta n-ar avea nevoie de sfatul unui organizator de profesie mai mult decît are nevoie un capitalist."

8 Această naivă deviză naturalistă este „principiul comunismului" al lui Marx (preluat de acesta din articolul lui Louis Blanc *L'organisation du travail*, după cum a avut amabilitatea să-mi semnaleze Bryan Magee). Originea ei se află la Platon şi în creştinismul timpuriu (cf. nota **29** la capitolul 5; vezi *Faptele apostolilor*, 2, 44–45 şi 4, 34–35; vezi şi nota **48** la capitolul 24, ca şi trimiterile de acolo). Lenin o citează în *Statul şi revoluţia*. „Principiul socialismului" al lui Marx, încorporat în *Noua Constituţie* a U.R.S.S. (1936) este uşor, dar semnificativ atenuat; cf. Articolul 12: „În U.R.S.S. — citim aici — este realizat principiul socialist: «De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după muncă»." Înlocuirea termenului „nevoi" folosit de creştinismul primitiv , prin cel de "muncă" transformă o fraza romantică şi economiceşte total imprecisă, într-un principiu îndeajuns de practic, dar banal — principiu pe care şi l-ar putea revendica pînă şi „capitalismul".

9 Fac aluzie la titlul unei cunoscute cărţi a lui Engels, „Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă".

10 Vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944; în prezent publicată separat).

11 Aceasta este a unsprezecea dintre *Tezele despre Feuerbach* (1845). Cf. *Opere* vol. 3, p. 7. vezi şi notele **14–16** la acest capitol şi secţiunile 1, 17 şi 18 din *The Poverty of Historicism*.

12 Nu vreau să discut aici în detaliu problema metafizică sau pe cea metodologică a determinismului. (Cîteva remarci în plus la această problemă vor apărea mai jos, în capitolul 22.) Vreau să arăt însă cît de puţin adecvat este ca „determinism" şi „metoda ştiinţifică" să fie considerate sinonime. O atare echivalare mai este încă practicată, chiar şi de un autor de calitatea şi claritatea lui B. Malinowski. Cf., spre exemplu, articolul său din *Human Affairs* (ed. Cattell, Cohen şi Travers, 1937), capitolul XII. Sînt întru totul de acord cu tendinţele metodologice exprimate în acest articol, cu pledoaria sa pentru aplicarea metodei ştiinţifice în ştiinţa socială ca şi cu strălucita sa repudiere a tendinţelor romantice din antropologie (cf. îndeosebi pp. 207 şi urm., 221–224.) Însă cînd Malinowski argumentează în favoarea „determinismului în studiul culturii umane" (p. 212; cf., de exemplu, şi p. 252), nu văd ce altceva ce înţelege dînsul

prin „determinism", dacă nu, pur şi simplu, „metoda ştiinţifică". O atare echivalare este însă de nesusţinut şi comportă pericole grave, după cum am arătat în text; căci poate să ducă la istoricism.

13 Pentru o critică a istoricismului, vezi *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944).

Marx poate fi scuzat pentru faptul de a fi împărtăşit credinţa eronată în existenţa unei „legi naturale a dezvoltării istorice"; pentru că unii din cei mai valoroşi oameni de ştiinţă din epoca sa (de ex., T. H. Huxley, cf. ale sale *Lay Sermons*, 1880, p. 214) credeau în posibilitatea descoperirii unei *legi a evoluţiei*. Nu poate exista însă o „lege a evoluţiei" cu caracter empiric. Există o ipoteză evoluţionistă specifică, potrivit căreia *viaţa pe pămînt* s-a dezvoltat pe anumite căi. Dar o lege universală sau naturală a evoluţiei ar trebui să enunţe o ipoteză privind cursul dezvoltării vieţii pe *toate* planetele (cel puţin). Cu alte cuvinte, oriunde sîntem cantonaţi în observarea unui proces unic, nu putem spera să descoperim, şi să testăm, o „lege a naturii". (Fireşte însă că există legi de evoluţie privitoare la dezvoltarea organismelor tinere etc.)

Pot să existe *legi sociologice*, chiar şi legi sociologice referitoare la progres; de exemplu, ipoteza că, oriunde libertatea de gîndire şi de comunicare a gîndirii este eficient ocrotită de instituţii juridice şi instituţii ce garantează caracterul public al discuţiilor, va exista progres ştiinţific. (Cf. capitolul 23.) Există însă motive de a crede că e mai bine să nu vorbim deloc despre *legi istorice*. (Cf. nota **7** la capitolul 25 şi textul de acolo.)

14 *Opere* vol. 23, p. 16 (Prefaţa la ediţia întîi. Pentru o remarcă similară a lui Mill, vezi mai jos nota **16**.) În acelaşi loc Marx spune: „Scopul final al acestei opere este de a dezvălui legea dezvoltării economice a societăţii moderne." (Pentru aceasta, cf. *H. o. M.*, 374 şi textul de la nota **16** la acest capitol.) Conflictul dintre pragmatismul lui Marx şi istoricismul său devine cît se poate de evident cînd comparăm aceste pasaje cu cea de a unsprezecea din *Tezele* sale *despre Feuerbach* (citată în textul de la nota **11** la acest capitol). În *The Poverty of Historicism*, secţiunea 17, am încercat să scot mai puternic în evidenţă acest conflict, caracterizînd istoricismul lui Marx într-o formă întru totul analoagă atacului său împotriva lui Feuerbach. Căci putem parafraza pasajul din Marx citat în text, spunînd: Istoricistul poate doar să *interpreteze* dezvoltarea socială şi să o susţină în diferite moduri; punctul său de vedere este însă că *nimeni nu o poate schimba*. Vezi şi capitolul 22, în special textul de la notele **5** şi urm.

15 Cf. *Opere* vol. 23, p. 446; următoarele citate sînt din aceeaşi lucrare, p. 21. (Postfaţa la ediţia a doua. Traducerea „sincretism searbăd" nu redă întocmai sensul foarte brutal al expresiei din original.); *op. cit.*, 673 şi *op. cit.*, 830. Pentru „amplele dovezi" menţionate în text, vezi, de exemplu, *op. cit.*, 105, 562, 649, 6546.

16 Cf. *Opere* vol. 23, p. 16; cf. nota **14** la acest capitol. Următoarele trei citate sînt din J. S. Mill, *A System of Logic* (ed. întîi, 1843; citat după ediţia a 8-a), cartea VI, capitolul X; § 2 (finalul); § 1 (începutul); § 1 (finalul). Un interesant pasaj (care spune aproape acelaşi lucru ca remarca celebră a lui Marx citată în textul de la nota **14**) se găseşte în acelaşi capitol al *Logicii* lui Mill § 8. Referitor la metoda istorică, ce urmăreşte descoperirea „legilor ordinii

sociale şi ale progresului social", Mill scrie: „Cu ajutorul ei putem izbuti de acum nu numai să privim departe în istoria viitoare a speței umane, ci să şi determinăm ce mijloace artificiale se pot folosi, şi în ce măsură, pentru *a accelera progresul natural în măsura în care acesta este benefic*; pentru a compensa eventualele lui inconveniente sau dezavantaje şi a evita primejdiile şi accidentele la care expun specia noastră incidentele necesare ale progresului ei." (Subliniat de mine.) Sau, aşa cum spune Marx, pentru „a scurta şi a uşura durerile facerii".

17 Cf. Mill, *loc. cit.*, § 2; următoarele remarci sînt din paragraful întîi al § 3. „Orbita" şi „traiectoria" sînt din partea finală a alineatului al doilea al § 3. Vorbind despre „orbite", Mill are în vedere, probabil, asemenea teorii ciclice ale dezvoltării istorice, cum sînt cele formulate în *Omul politic* al lui Platon sau, eventual, în *Discursurile despre Liviu* ale lui Machiavelli.

18 Cf. Mill, *loc. cit.*, începutul ultimului alineat al § 3. Pentru toate aceste pasaje, cf. şi notele **6–9** la capitolul 14 şi *The Poverty of Historicism*, secţiunile 22, 24, 27, 28.

19 Privitor la *psihologism* (termenul e datorat lui Husserl), pot cita aici cîteva fraze din valorosul psiholog D. Katz; pasajele sînt luate din articolul său *Psychological Needs* (cap. III al volumului *Human Affairs*, ed. Cattell, Cohen şi Travers, 1937, p. 36). „În filozofie se manifestă de la o vreme tendinţa de a face din psihologie fundamentul tuturor celorlalte ştiinţe... Această tendinţă se cheamă de obicei psihologism... Însă pînă şi ştiinţe ca sociologia şi economia, care sînt mai strîns legate de psihologie, au un nucleu neutru care nu este psihologic..." Psihologismul va fi discutat pe larg în capitolul 14. Cf. şi nota **44** la capitolul 5.

20 Cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice* (1859), reprodusă în *Opere* vol. 13, p. 8 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, editată de K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf. Berlin 1930, LIV-LV, de asemenea în *Capitalul*). Pasajul e citat mai complet în textul de la nota **13** la capitolul 15 şi în textul de la nota **3** la capitolul 16; vezi şi nota **2** la capitolul 14.

Note la capitolul 14

1 Cf. nota **19** la capitolul precedent.

2 Cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice*, citată şi în nota **20** la capitolul 13 şi în textul la notele **13** la capitolul 15 şi **4** la capitolul 16; cf. *Opere* vol. 13, p. 9. Vezi şi Marx şi Engels, *Ideologia germană* (*Opere* vol. 3, p. 27): „Nu conştiinţa determină viaţa, ci viaţa determină conştiinţa."

3 Cf. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, 130 şi urm.), care discută această problemă într-un context similar, însă fără referiri la Marx.

4 Cf., de exemplu, *Zoology Leaflet 10*, publicată de Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.

5 Pentru instituţionalism, cf. îndeosebi capitolul 3 (textul de la notele **9** şi **10**) şi capitolul 9.

6 Cf. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, § 3. (Cf. şi notele 16–18 la capitolul 13.)

7 Cf. Mill, *op. cit.*, VI; VI, § 2.

8 Cf. Mill, *op. cit.*, VI; VII, § 1. Privitor la opoziţia dintre „individualismul metodologic“ şi „colectivismul metodologic“, vezi şi F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, partea II, secţiunea VII (*Economica*, 1943, pp. 41 şi urm.).

9 Pentru acest citat şi pentru următorul, vezi Mill, *op. cit.*, VI; X, § 4.

10 Folosesc termenul „legi sociologice“ pentru a desemna legile naturale ale vieţii sociale, ca opuse legilor ei normative; cf. textul de la notele 8–9 la capitolul 5.

11 Cf. nota 10 la capitolul 3. (Pasajul e de la p. 122 a părţii a II-a a cărţii mele *The Poverty of Historicism* (*Economica*, N. S., XI, 1944) şi p. 65 a cărţii.

Sugestia că Marx a fost primul care a conceput teoria socială ca studiu al *repercusiunilor sociale neintenţionate ale aproape tuturor acţiunilor noastre* o datorez lui K. Polanyi, care a subliniat, în discuţii cu caracter particular (1924), acest aspect al marxismului.

*1) Trebuie observat că, în pofida aspectului menţionat adineauri al marxismului şi care constituie un important element de concordanţă între viziunea lui Marx asupra metodei şi propria mea viziune, există un important dezacord între viziunea lui Marx şi viziunea mea despre cum ar trebui analizate aceste repercusiuni neurmărite sau neintenţionate. Pentru că Marx este un *colectivist metodologic*. El crede că „sistemul relaţiilor economice“ ca atare este cel ce generează asemenea repercusiuni neintenţionate — un sistem de instituţii ce poate fi explicat, la rîndul său, prin prisma „mijloacelor de producţie“, dar nu este analizabil prin raportare la indivizi, la relaţiile dintre ei şi la acţiunile lor. Eu cred, dimpotrivă, că instituţiile (şi tradiţiile) trebuie explicate în termeni individualişti — adică pornind de la relaţiile dintre indivizi ce acţionează în situaţii determinate şi de la consecinţele neintenţionate ale acţiunilor lor.

2) Referirea din text la „curăţirea terenului“ şi la capitolul 9 trimite la notele 9 şi 12 şi la textul corespunzător din acest capitol.

3) Privitor la remarcile făcute în text (în alineatul la care este ataşată această notă şi în unele din alineatele următoare) asupra repercusiunilor sociale neintenţionate ale acţiunilor noastre, ţin să atrag atenţia asupra faptului că situaţia în ştiinţele fizice (şi în domeniul ingineriei şi tehnologiei mecanice) este întrucîtva similară. Şi aici sarcina tehnologiei este în mare parte aceea de a ne informa despre consecinţele neintenţionate ale acţiunilor noastre (de ex., că un anume pod ar putea să devină prea greu dacă consolidăm unele din componentele lui). Dar analogia merge şi mai departe. Invenţiile noastre mecanice rareori ies întru totul conforme cu planurile noastre iniţiale. Inventatorii motorului de automobil probabil că n-au prevăzut repercusiunile sociale ale invenţiei lor, dar în mod cert n-au prevăzut repercusiunile pur mecanice — numeroasele defecţiuni pe care le pot suferi automobilele lor. Iar după ce s-au introdus modificările necesare pentru ca defecţiunile respective să fie evitate, înfăţişarea automobilelor a devenit mult diferită. (O dată cu această schimbare, s-au schimbat şi unele din motivele şi aspiraţiile oamenilor.)

4) Legat de critica pe care o fac Teoriei conspiraţionale (pp. 94-96) cf. lucrările mele *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (în *Proceedings of the X*[th] *International Congress of Philosophy*, 1948, vol. I, pp. 82 şi urm., îndeosebi pp. 87 şi urm.) şi *Towards a Rational Theory of Tradition* (*The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 şi urm., îndeosebi pp. 40 şi urm.). Ambele texte figurează acum în volumul *Conjectures and Refutations*.*

12 Vezi pasajul din Mill citat în nota 8 la acest capitol.

13 Cf. nota 63 la capitolul 10. Contribuţii importante la logica puterii au adus Platon (în cărţile VIII şi IX ale *Republicii* şi în *Legile*), Aristotel, Machiavelli, Pareto şi mulţi alţii.

14 Cf. Max Weber, *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922), îndeosebi pp. 408 şi urm.

Am putea adăuga aici o remarcă privitor la aserţiunea ce se face adesea cum că ştiinţele sociale operează cu o metodă diferită de cea a ştiinţelor naturii, în măsura în care noi cunoaştem „atomii sociali", adică pe noi înşine, pe o cale directă, pe cînd cunoştinţele ce le avem despre atomii fizici sînt doar ipotetice. De aici mulţi (de ex. Karl Menger) trag concluzia că metoda ştiinţei sociale, întrucît se sprijină pe cunoaşterea de sine a cercetătorului, este psihologică, oarecum „subiectivă", ca opusă metodelor „obiective" ale ştiinţelor naturii. La aceasta putem răspunde: Nu există, fireşte, nici un motiv să nu folosim cunoştinţele „directe" pe care le-am putea avea despre noi înşine. Asemenea cunoştinţe însă sînt de folos în ştiinţele sociale numai dacă putem generaliza, adică dacă presupunem că ceea ce ştim despre noi înşine este valabil şi despre alţii. Această generalizare are însă un caracter ipotetic şi se cere testată şi corectată printr-o experienţă de tip „obiectiv". (Înainte de a întîlni pe cineva căruia nu-i place ciocolata, unii ar putea foarte bine să creadă că toată lumea e amatoare de ciocolată.) Fără îndoială că în cazul „atomilor sociali" ne aflăm, sub anumite aspecte, într-o situaţie mai bună decît în cazul atomilor fizici, datorită nu numai cunoaşterii de sine, ci şi utilizării limbajului. Însă din punctul de vedere al metodei ştiinţifice, o ipoteză socială sugerată de intuiţia de sine nu se află într-o situaţie diferită de cea a unei ipoteze fizice privitoare la atomi. Aceasta din urmă poate fi sugerată şi ea fizicianului de o intuiţie privind natura atomilor. Iar în ambele cazuri, această intuiţie este o chestiune personală a celui ce propune ipoteza. Ceea ce e „public" şi important pentru ştiinţă este doar întrebarea dacă ipoteza poate fi testată prin experienţă şi dacă ar rezista unor atare teste.

Din acest punct de vederee, teoriile sociale nu sînt mai „subiective" decît cele fizice. (Încît, bunăoară, ar fi mai clar să se vorbească despre „teoria valorilor subiective" sau despre „teoria actelor de alegere" decît despre „teoria subiectivă a valorii": vezi şi nota 9 la capitolul 20.)

15 Acest alineat a fost inserat pentru a se evita neînţelegerea menţionată în text. Sînt îndatorat prof. E. Gombrich pentru faptul de a-mi fi atras atenţia asupra posibilităţii unei asemenea neînţelegeri.

16 Hegel susţinea că „Ideea" sa este ceva ce există în mod „absolut", adică independent de gîndirea oricărui individ. S-ar putea afirma, pe acest temei, că el nu era un psihologist. Marx însă, pe drept cuvînt, nu lua prea în serios acest „idealism absolut" al lui Hegel, ci îl interpreta ca pe un *psihologism* deghizat

şi îl combătea ca atare. Cf. *Opere*, vol. 23, p. 27 (subl. de mine): „Pentru Hegel, *procesul gîndirii*, pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului." Marx îşi îndreaptă atacul doar asupra doctrinei că procesul de gîndire (sau conştiinţa, spiritul) creează „realul"; şi arată că acesta nu creează nici măcar realitatea socială (necum universul material).

Pentru teoria hegeliană a dependenţei individului de societate, vezi (în afară de secţiunea III a capitolului 12) discuţia, din capitolul 23, despre elementul social, sau mai precis inter-personal, al metodei ştiinţifice, ca şi discuţia corespunzătoare, din capitolul 24, despre elementul inter-personal al raţionalităţii.

Note la capitolul 15

1 Cf. Prefaţa lui Cole la *Capitalul*, XVI. (Vezi însă şi nota următoare.)

2 Lenin a folosit şi el uneori termenul „marxiştii vulgari", dar într-un sens întrucîtva diferit. Cît de puţin are în comun marxismul vulgar cu ideile lui Marx se poate vedea din analiza lui Cole, *op. cit.*, XX, şi din textul de la notele 4 şi 5 la capitolul 16, ca şi din nota 17 la capitolul 17.

3 După Adler, fireşte, apetitul de putere nu este în realitate altceva decît dorinţa individului de a-şi compensa propriile sentimente de inferioritate prin dovedirea propriei superiorităţi.

Unii marxişti vulgari merg chiar pînă acolo încît consideră că Einstein ar fi desăvîrşit filozofia modernă a omului, descoperind — cred ei — „relativitatea" sau „relativismul" în sensul că „totul e relativ".

4 J. F. Hecker scrie (*Moscow Dialogues*, p. 76) despre aşa-numitul „materialism istoric" al lui Marx: „Eu aş fi preferat să-l numesc «istoricism dialectic» sau... ceva în genul acesta". Atrag din nou atenţia cititorului asupra faptului că în această carte nu mă ocup de *dialectica* lui Marx, deoarece am scris despre ea într-o altă lucrare. (Cf. nota 4 la capitolul 13.)

5 Pentru sloganul lui Heraclit, cf. în special textul de la nota 4–3) la capitolul 2, notele 16/17 la capitolul 4 şi nota 25 la capitolul 6.

6 Ambele citate care urmează sînt din *Capitalul* (Postfaţa la ed. a 2-a a vol. I), *Opere* vol. 23, p. 27.

7 Cf. *Das Kapital*, vol. III/2 (1894), p. 355; adică, capitolul 48, secţiunea III, de unde sînt luate citatele care urmează.

8 *Das Kapital*, vol. III/2, *loc. cit.*

9 Pentru citatele din acest alineat, cf. F. Engels, *Anti-Duhring*; vezi Opere vol. 20, pp. 279, 280.

10 Mă gîndesc la probleme cum ar fi influenţa condiţiilor economice (bunăoară, nevoia de delimitare a parcelelor agricole) asupra geometriei egiptene şi asupra dezvoltării diferite a geometriei pitagoreice timpurii în Grecia.

11 Cf. îndeosebi citatul din *Capitalul* din nota 13 la capitolul 14; de asemenea pasajele integrale din Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice*, citate doar parţial în textul de la nota următoare. Pentru problema esenţialismului lui Marx şi pentru distincţia dintre „realitate" şi aparenţă, vezi nota 13 la prezentul capitol şi notele 6 şi 16 la capitolul 17.

12 Mă simt însă îndemnat să spun că este ceva mai bun decît idealismul de tip hegelian sau platonician; după cum ziceam în *What is Dialectic?*, dacă aş fi silit să aleg — dar din fericire, nu sînt — aş alege materialismul. (Cf. p. 422 din *Mind* vol. 49 sau *Conjectures and Refutations*, p. 331, unde mă ocup de probleme foarte asemănătoare celor de aici.)

13 Pentru acest citat şi pentru următorul, cf. Prefaţa lui Marx la *Contribuţii la critica economiei politice*, în *Opere* vol. 13, p. 9.

Asupra acestor pasaje (şi asupra textului de la nota 3 la capitolul 16) aruncă un plus de lumină *A doua observaţie* din capitolul al II-lea al lucrării lui Marx *Mizeria filozofiei* (cf. *Opere* vol. 4, pp. 129–133; pentru că Marx descompune aici foarte clar societatea în *trei straturi*, dacă le pot numi aşa. Primul strat corespunde „realităţii" sau „esenţei", iar cel de-al doilea şi cel de-al treilea unei forme primare şi unei forme secundare a aparenţei. (Tabloul e foarte asemănător distincţiei pe care o face Platon între Idei, lucruri sensibile şi imagini ale lucrurilor sensibile; pentru problema esenţialismului lui Platon, cf. capitolul 3; pentru ideile corespunzătoare din Marx, vezi şi notele 8 şi 16 la capitolul 17). Stratul *prim* sau fundamental (sau „realitatea") este cel material, maşinile şi celelalte mijloace de producţie existente în societate; acest strat este numit de Marx „forţe de producţie" materiale sau „productivitate materială". Stratul *al doilea* este numit „relaţii de producţie" sau „relaţii sociale"; acestea depind de primul strat: „Relaţiile sociale sînt strîns legate de forţele productive. Dobîndind noi forţe productive, oamenii îşi schimbă modul lor de producţie şi, o dată cu el, felul lor de a-şi cîştiga existenţa, îşi schimbă toate relaţiile lor sociale." (Pentru primele două straturi, cf. textul de la nota 3 la capitolul 16.) Stratul *al treilea* îl formează ideologiile, adică ideile juridice, morale, religioase, ştiinţifice: „Aceiaşi oameni care stabilesc relaţiile lor sociale corespunzătoare dezvoltării producţiei lor materiale produc şi principiile, ideile, categoriile corespunzătoare relaţiilor lor sociale." În termenii acestei analize, am putea spune că în Rusia primul strat a fost transformat în conformitate cu al treilea, ceea ce constituie o izbitoare infirmare a teoriei lui Marx. (Vezi şi nota următoare.)

14 E foarte uşor să faci profeţii generale, de exemplu profeţia că într-un răstimp rezonabil va ploua. Ca atare, profeţia că în răstimp de cîteva decenii va izbucni undeva o revoluţie nu înseamnă prea mult. Or, după cum vedem, Marx nu a spus cu mult mai mult de atît, totuşi suficient pentru a fi dezminţit de evenimente. Cei ce încearcă să găsească o interpretare care să evite recunoaşterea acestei dezminţiri elimină din sistemul lui Marx şi ultimul dram de semnificaţie empirică. Acest sistem devine atunci unul pur „metafizic" (în sensul dat de mine acestui termen în *Logica cercetării*).

În ce fel concepea Marx mecanismul general al oricărei revoluţii, în conformitate cu teoria sa, vedem din următoarea descriere a revoluţiei sociale înfăptuite de burghezie (numită şi „revoluţie industrială"), luată din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* vol. 4, p. 471; sublinierea îmi aparţine): „Mijloacele de producţie şi de schimb pe baza cărora s-a format burghezia au fost create în societatea feudală. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a acestor mijloace de producţie şi de schimb,... relaţiile feudale de proprietate nu mai corespundeau *forţelor de producţie care se dezvoltaseră*... Ele se prefăcuseră în tot atîtea cătuşe. Ele trebuiau sfărîmate şi au fost sfărîmate." (Cf. şi textul de la nota 11 şi nota 17 la capitolul 17.)

15 Cf. H. Heine, *Religia şi filozofia în Germania*. Citat aici după apendicele cărţii lui P. Carus, *Kant's Prolegomena*, 1912, p. 267.

16 O mărturie asupra acestei prietenii se află în *Capitalul*; *Opere* vol. 23, sfîrşitul notei **63** de la p. 619.

Admit că Marx a fost adesea intolerant. Cu toate acestea, simt — dar s-ar putea uşor să mă înşel — că avea suficient simţ critic pentru a-şi da seama de neputinţa oricărui dogmatism şi că i-ar fi displăcut modul în care teoriile sale au fost convertite într-un set de dogme. (Vezi nota **30** la capitolul 17 şi p. 425 – 434 în *Conjectures and Refutations* — din *What is Dialectic*? Cf. nota **4** la capitolul 13.) Se pare însă că Engels a fost dispus să tolereze intoleranţa şi ortodoxia marxiştilor. În Prefaţa sa la prima ediţie engleză a *Capitalului*, el scrie despre această carte că „pe continent este numită adesea «biblia clasei muncitoare»". Şi în loc să protesteze împotriva unei descrieri ce converteşte socialismul „ştiinţific" într-o religie, Engels se străduieşte în comentariile sale să arate că opera lui Marx merită acest titlu, întrucît „pe zi ce trece concluziile la care ajunge această carte devin principiile de bază ale marii mişcări a clasei muncitoare" din întreaga lume. De aici nu mai era decît un pas pînă la prigoana ereticilor şi la excomunicarea celor ce păstrează un spirit critic, adică ştiinţific, ce însufleţise odinioară deopotrivă pe Marx şi pe Engels.

Note la capitolul 16

1 Cf. Marx şi Engels, *Manifestul partidului comunist*, vezi *Opere* vol. 4, p. 466. După cum s-a arătat în capitolul 4 (vezi textul de la notele **5**/**6** şi **11**/**12**), Platon avea idei foarte asemănătoare.

2 Cf. textul de la nota **15** la capitolul 14.

3 Cf. Marx, *Mizeria filozofiei*, în *Opere* vol. 4, p. 130. (Citatul e din acelaşi loc ca şi pasajele citate în nota **13** la capitolul 15.)

4 Cf. Prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice*; cf. *Opere* vol. 13, p. 8. (Vezi şi nota **20** la capitolul 13, nota **1** la capitolul 14, nota **13** la capitolul 15 şi textul de acolo.) Asupra pasajului citat aici, şi îndeosebi asupra termenilor „forţe materiale de producţie" şi „relaţii de producţie", aruncă oarecare lumină pasajele citate în nota **13** la capitolul 15.

5 Cf. *Opere* vol. 23, p. 602. vezi şi pasajul paralel referitor la capitalist şi tezaurizator din *Capitalul* vol. I, în *Opere* vol. 23, p. 167; cf. şi nota **17** la capitolul 17. În *Mizeria filozofiei* — vezi *Opere* vol. 4, p. 190 — Marx scrie: „Dacă toţi membrii burgheziei moderne au un interes comun în măsura în care formează o clasă opusă altei clase, ei au interese opuse, antagoniste, în relaţiile pe care le au unii faţă de alţii. Aceste interese decurg din condiţiile economice ale vieţii lor burgheze."

6 *Opere* vol. 23, p. 602.

7 Teza este întru totul analoagă istoricismului naţionalist al lui Hegel, unde adevăratul interes al naţiunii devine conştient în spiritele subiective ale cetăţenilor şi îndeosebi în cel al conducătorului.

8 Cf. textul de la nota **14** la capitolul 13.

9 Cf. *Opere* vol. 23, p. 602.

10 *Inițial am folosit termenul de „capitalism de tip *laissez-faire*"; dat fiind însă că „*laissez-faire*" indică absența de obstacole în calea comerțului (de felul taxelor vamale) — lucru după mine cît se poate de dezirabil — și că eu consider indezirabilă, și chiar paradoxală, politica economică a neintervenției statului, preconizată în secolul al nouăsprezecelea, am decis să-mi modific terminologia și să folosesc, în locul termenului menționat, pe cel de „capitalism neîngrădit".*

Note la capitolul 17

1 Cf. Prefața la *Contribuții la critica economiei politice* (*Opere* vol. 13, p. 8). Pentru teoria straturilor sau „suprastructurilor", vezi citatele din nota **13** la capitolul 15.

2 Pentru recomandarea lui Platon privind „atît persuasiunea, cît și forța", vezi, de ex., textul de la nota **35** la capitolul 5, ca și notele **5** și **10** la capitolul 8.

3 Cf. Lenin, *Statul și revoluția* (*Opere complete* vol. 13, pp. 13 și urm.)

4 Cele două citate sînt din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist* (cf. *Opere* vol. 4, p. 488).

5 Cf. Lenin, *Statul și revoluția*, în *Opere complete* vol. 33, p. 7.

6 Pentru problemele caracteristice ale esențialismului istoricist și îndeosebi pentru problemele de tipul „Ce este statul?" sau „Ce este guvernarea?", cf. textul de la notele **26–30** la capitolul 3, **21–24** și **26** și urm. la capitolul 11 și **26** la capitolul 12.

Pentru *limbajul revendicărilor politice* (sau, mai bine, al „*propunerilor*" *politice*, după cum se exprima L. J. Russell), care după opinia mea trebuie să înlocuiască acest gen de esențialism, cf. îndeosebi textul dintre notele **41** și **42** la capitolul **6** și nota **5–3)** la capitolul 5. Pentru esențialismul lui Marx, vezi în special textul la nota **11** și nota **13** la cap. 15; nota **16** la capitolul de față; și notele **20–24** la capitolul 20. Cf. în special remarca metodologică din volumul al treilea al *Capitalului* (*Das Kapital*, III/2, p. 352), citată în nota **20** la capitolul 20.

7 Acest citat este din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* vol. 4, p. 468). Textul este din Prefața lui Engels la prima traducere engleză a *Capitalului*. Citez aici întreg pasajul final al acestei Prefețe; Engels vorbește acolo despre concluzia lui Marx „că cel puțin în Europa, Anglia este singura țară în care revoluția socială inevitabilă ar putea fi înfăptuită în întregime prin mijloace pașnice și legale. Desigur că el nu a uitat niciodată să adauge că nu se așteaptă ca clasele dominante din Anglia să se supună acestei revoluții pașnice și legale fără «pro-slavery rebellion» (rebeliune în favoarea sclaviei)". (Cf. *Opere* vol. 23, p. 40; vezi și textul de la nota **7** la capitolul 19.) Acest pasaj arată clar că, potrivit marxismului, caracterul violent sau non-violent al revoluției va depinde de rezistența sau lipsa de rezistență a vechii clase dominante. Cf. și textul de la notele **3** și urm. la capitolul 19.

8 Cf. Engels, *Anti-Duhring* (*Opere* vol. 20, p. 278); vezi și pasajele menționate în nota **5** la capitolul de față.

De un număr de ani, în Rusia rezistența burgheziei a fost înfrîntă; nu se văd însă deloc semne ale „dispariției" statului rus, nici chiar în organizarea lui internă.

Teoria dispariției treptate a statului este extrem de nerealistă, și mă gîndesc că Marx și Engels au adoptat-o în principal pentru a slăbi poziția rivalilor lor. Rivalii la care mă gîndesc sînt Bakunin și anarhiștii; lui Marx nu-i plăcea să vadă că radicalismul său e întrecut de al altcuiva. Anarhiștii urmăreau, ca și Marx, răsturnarea ordinii sociale existente, îndreptîndu-și însă atacul împotriva sistemului politico-juridic, în locul celui economic. În viziunea lor statul era dușmanul care trebuia nimicit. De n-ar fi fost concurenții săi anarhiști, Marx ar fi putut ușor, în temeiul propriilor sale premise, să admită posibilitatea ca în socialism instituția statului să aibă de îndeplinit funcții noi și indispensabile; și anume, acele funcții de salvgardare a dreptății și libertății, pe care i le-au atribuit marii teoreticieni ai democrației.

9 Cf. *Capitalul* vol. I, în *Opere* vol. 23, pp. 753 și urm.

10 În capitolul „Așa-numita acumulare primitivă" Marx precizează că face abstracție „de resorturile pur economice ale revoluției agrare. Pe noi ne interesează pîrghiile care au accelerat în mod violent desfășurarea ei" (așadar pîrghiile politice — K.P.).

11 Pentru numeroasele pasaje referitoare la suprastructuri, cf. nota 13 la capitolul 15.

12 Cf. textul de la notele la care se face referire în nota precedentă.

13 Una din părțile cele mai demne de atenție și valoroase ale *Capitalului*, reprezentînd un document cu adevărat nepieritor asupra suferinței umane, este capitolul VIII al volumului întîi, intitulat *Ziua de muncă*, unde Marx schițează istoria timpurie a legislației muncii. Citatele care urmează sînt luate din acest capitol bine documentat.

Trebuie spus, pe de altă parte, că tocmai acest capitol cuprinde materialul pentru o totală infirmare a „socialismului științific" marxist, care se bazează pe *profeția exploatării mereu crescînde* a muncitorilor. Nimeni care citește acest capitol din Marx nu poate să nu-și dea seama că această profeție, din fericire, nu s-a adeverit. Nu este însă imposibil ca aceasta să se datoreze, în parte, activităților desfășurate de marxiști pe linia organizării muncitorilor; dar principala contribuție a dat-o productivitatea sporită a muncii — care, după Marx, este, la rîndul său, un rezultat al „acumulării capitaliste".

14 Cf. *Opere* vol. 23, p. 256. (Vezi nota de subsol 1 la acest pasaj.)

15 Cf. *Opere*, vol. 23, pp. 266 și urm. Comentariul pe care-l face Marx în nota de subsol 1 la această pagină este cît se poate de interesant. El arată că reacționarii *tory* favorabili sclaviei foloseau cazuri cum este acesta pentru a face *propagandă în favoarea sclaviei*. Și arată că, între alții, Thomas Carlyle, oracolul (un precursor al fascismului), a participat la această mișcare de apărare a sclaviei. Carlyle — ca să-l cităm pe Marx — reducea „singurul eveniment măreț al istoriei contemporane, războiul civil american, la faptul că Petru din nord vrea cu tot dinadinsul să-i spargă capul lui Pavel din sud, pentru că Petru din nord își închiriază muncitorii «cu ziua, iar Pavel din sud îi închiriază pe viață».” Marx citează aici articolul lui Carlyle *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine*, august, 1863). Și Marx conchide: „Astfel s-a spart, în

sîfîrşit, balonul de săpun al simpatiei *tory*-lor pentru muncitorul salariat, dar numai de la oraş, pentru cel agricol nici pomeneală! Căci sîmburele acestei simpatii se cheamă sclavie!"

Unele din motivele pentru care citez acest pasaj este dorinţa mea de a releva totalul dezacord al lui Marx cu convingerea că între sclavie şi „sclavia salariată" n-ar fi mare deosebire. Nimeni n-ar putea sublinia mai puternic decît a făcut-o Marx că abolirea sclaviei (şi deci introducerea „sclaviei salariate") e un pas necesar şi de cea mai mare însemnătate în emanciparea celor oprimaţi. Termenul de „sclavie salariată" este de aceea periculos şi derutant; căci marxiştii vulgari l-au interpretat drept un indiciu că Marx ar fi fost de acord cu un mod de a vedea lucrurile care este de fapt cel al lui Carlyle.

16 Marx defineşte „valoarea" unei mărfi drept numărul mediu de ore de muncă necesare pentru reproducerea ei. Această definiţie este o bună ilustrare a *esenţialismului* său (cf. nota **8** la capitolul de faţă). Pentru că el introduce *valoarea* pentru a ajunge la realitatea esenţială a ceea ce se manifestă sub formă de *preţ* al mărfii. Preţul e o aparenţă amăgitoare. „Un lucru poate deci să aibă, formal, un preţ, fără să aibă valoare", scrie Marx (*Opere* vol. 23, p. 117; vezi şi excelentele remarci ale lui Cole din introducerea sa la *Capitalul*, îndeosebi pp. XXVII şi urm.) O schiţă a „teoriei valorii" a lui Marx va fi făcută în capitolul 20. (Cf. notele **9–27** la acel capitol şi textul respectiv.)

17 Pentru problema „sclavilor-salariaţi" cf. finalul notei **15** la capitolul de faţă; de asemenea, *Opere* vol. 23, p. 266 (îndeosebi nota de la subsol **90**; pentru analiza lui Marx, ale cărei rezultate sînt schiţate aici, vezi îndeosebi *Capitalul*, în *Opere* vol. 23, secţiunea a II-a, cap. 4, pp. 178–179; de asemenea nota **37** la p. 179; cf. şi capitolul meu 20, mai jos.

În sprijinul prezentării făcute de mine analizei lui Marx s-ar putea cita o precizare a lui Engels din *Anti-Dühring* prilejuită de un rezumat al *Capitalului*. Engels scrie (*Opere* vol. 20, p. 158): „Cu alte cuvinte: chiar dacă excludem posibilitatea oricărui jaf, oricărui act de violenţă şi oricărei escrocherii, dacă presupunem că orice proprietate privată se bazează la început pe munca proprie a posesorului şi că ulterior se schimbă numai valori egale contra valori egale, tot ajungem în mod necesar, o dată cu dezvoltarea producţiei şi a schimbului, la modul de producţie capitalist actual, la monopolul asupra mijloacelor de producţie şi de subzistenţă în mîinile unei clase puţin numeroase, la reducerea celeilalte clase, constituind imensa majoritate, la starea de proletari neavuţi, la alternarea periodică a perioadelor de avînt al producţiei cu crize comerciale şi la toată anarhia care domneşte acum în producţie. Întregul proces se explică prin cauze pur economice, fără să fi fost necesare măcar o singură dată jaful, violenţa, statul sau vreo imixtiune politică."

Poate că acest pasaj va izbuti să convingă într-o bună zi pe marxiştii vulgari că marxismul nu explică crizele economice prin conspiraţia „marelui business". Marx însuşi spune în vol. II al *Capitalului* (*Opere* vol. 24, pp. 429 şi urm., subliniat de mine): „Producţia capitalistă implică anumite condiţii *independente de buna — sau de reaua — voinţă*, condiţii care fac ca prosperitatea relativă a clasei muncitoare să fie numai temporară, şi anume întotdeauna numai ca semn prevestitor al crizei."

18 Pentru doctrina după care „proprietatea e un furt" sau „proprietatea este jaf", cf. şi observaţia lui Marx despre John Watts în *Capitalul* vol. 23, p. 558, nota de subsol 45.

19 Pentru caracterul hegelian al distincţiei dintre libertatea, sau democraţia, doar „formale" şi respectiv „actuale" sau „reale", cf. nota 62 la capitolul 12. Lui Hegel îi place să atace constituţia britanică pentru cultul libertăţii doar „formale", prin opoziţie cu statul prusac în care s-ar „actualiza" libertatea „reală". Pentru citatul de la finele acestui alineat, cf. pasajul citat în textul de la nota 7 la capitolul 15. Vezi şi notele 14 şi 15 la capitolul 20 şi textul de acolo.

20 Pentru *paradoxul libertăţii* şi necesitatea ocrotirii libertăţii de către stat, cf. cele patru alineate din textul de dinaintea notei 42 la capitolul 6, şi îndeosebi notele 4 şi 6 la capitolul 7 şi textul respectiv; vezi şi nota 41 la capitolul 12 şi textul, ca şi nota 7 la capitolul 24.

21 Împotriva acestei analize s-ar putea obiecta că, dacă presupunem o concurenţă perfectă între patroni în calitatea lor de producători şi mai cu seamă în cea de cumpărători ai forţei de muncă pe pieţele muncii (şi dacă presupunem în plus că nu există o „armată industrială de rezervă", adică şomeri care să exercite o presiune asupra acestei pieţe), atunci nu s-ar putea vorbi de exploatarea celor economiceşte slabi de către cei economiceşte puternici, adică a muncitorilor de către patroni. Dar este oare cît de cît realistă ipoteza concurenţei perfecte dintre cumpărători pe pieţele forţei de muncă? Nu este oare adevărat că, de exemplu, pe multe pieţe locale ale forţei de muncă există un singur cumpărător de oarecare importanţă? Şi apoi, nu putem presupune că o concurenţă perfectă ar elimina automat problema şomajului, fie şi numai din motivul că forţa de muncă nu se deplasează uşor.

22 Pentru problema intervenţiei economice din partea statului şi pentru o caracterizare a actualului nostru sistem economic drept *intervenţionism*, vezi următoarele trei capitole, îndeosebi nota 9 la capitolul 18 şi textul de acolo. De remarcat că *intervenţionismul* aşa cum îl înţeleg eu aici este complementul economic a ceea ce în capitolul 6, textul de la notele 24—44, am numit *protecţionism* politic. (E clar de ce termenul „protecţionism" nu poate fi folosit în loc de „intervenţionism".) Vezi îndeosebi nota 9 la capitolul 18, ca şi notele 25/26 la capitolul 20 şi textul de acolo.

23 Pasajul este citat mai complet în textul de la nota 14 la capitolul 13; referitor la contradicţia dintre acţiunea practică şi determinismul istoricist, vezi aceeaşi notă şi textul de la notele 5 şi urm. la capitolul 22.

24 Cf. secţiunea II a capitolului 7.

25 Vezi Bertrand Russell, *Power* (1938); cf. îndeosebi pp. 123 şi urm.; Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), cf. îndeosebi pp. 188 şi urm.

26 Russell, *Power*, pp. 128 şi urm. Sublinierea îmi aparţine.

27 Legile menite să salvgardeze democraţia se află încă într-o stare rudimentară de dezvoltare. Aici s-ar putea şi ar trebui făcut foarte mult. Libertatea presei, de exemplu, este cerută în virtutea scopului ca publicul să beneficieze de o informare corectă; privită însă din acest punct de vedere, ea este o garanţie instituţională cu totul insuficientă că acest scop va fi atins. Ceea ce ziarele bune fac în prezent din proprie iniţiativă, şi anume furnizarea pentru public a tuturor informaţiilor importante de care dispun, ar putea fi instituit ca o obligaţie a lor,

fie prin legi redactate cu grijă, fie prin stabilirea unui cod moral sancţionat de opinia publică. Chestiuni cum este, de pildă, scrisoarea lui Zinoviev, ar putea fi eventual reglementate prin legi care să dea posibilitatea anulării alegerilor cîştigate prin mijloace nepermise şi care să facă răspunzător pentru prejudiciul adus pe orice editor ce nu-şi îndeplineşte datoria de a se edifica cît mai bine cu putinţă asupra adevărului informaţiilor publicate; sau în cazul de faţă, pentru cheltuielile pe care le comportă repetarea alegerilor. Nu pot intra aici în detalii, dar sînt ferm convins că putem depăşi cu uşurinţă dificultăţile tehnologice ce ar putea să stea în calea atingerii unor scopuri cum sînt desfăşurarea campaniilor electorale în cea mai mare parte prin apel la raţiune, şi nu la pasiune. Nu văd, bunăoară, de ce nu am standardiza mărimea, tipul etc. ale broşurilor electorale şi nu am elimina afişele. (Aceasta nu ar primejdui neapărat libertatea, întocmai cum limitările rezonabile impuse celor ce pledează în faţa unei instanţe judecătoreşti nu primejduiesc libertatea, ci o ocrotesc.) Actualele metode de propagandă sînt o insultă deopotrivă pentru public ca şi pentru candidat. O propagandă ce ar putea fi îndeajuns de bună pentru vînzarea săpunului nu trebuie folosită în domenii unde amploarea consecinţelor este cu totul alta.

28 *Cf. „Control of Engagement Order" britanic din 1947. Faptul că de acest ordin aproape că nu se face uz (abuz e clar că nu se face) arată că uneori se adoptă şi acte legislative cu un caracter extrem de periculos fără să fie imperios nevoie de ele — de bună seamă, din cauză că nu este suficient înţeleasă deosebirea fundamentală ce există între cele două tipuri de legislaţie, una care instituie reguli generale de conduită, şi cealaltă, care acordă guvernului puteri discreţionare.*

29 *Pentru această distincţie şi pentru utilizarea termenului de „cadru juridic", vezi F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (citez după prima ediţie engleză, Londra, 1944). Vezi, de exemplu, p. 54, unde Hayek vorbeşte despre „distincţia... dintre crearea unui *cadru de legi permanent* înăuntrul căruia activitatea productivă este ghidată de decizia individuală, şi *dirijarea activităţii economice* de către o autoritate centrală." (Sublin. de mine.) Hayek subliniază însemnătatea *predictibilităţii cadrului juridic*; vezi, de exemplu, p. 56.*

30 Recenzia, publicată în *Vestnik Evropî* din Petersburg, citată de Marx în postfaţa la ediţia a doua a *Capitalului.*

Pentru a nu fi nedrepţi cu Marx, trebuie să spunem că el nu lua totdeauna în serios propriul sistem şi că îşi îngăduia mici devieri de la schema sa fundamentală; el o privea ca pe un punct de vedere (desigur, foarte important ca atare) şi nu atît ca pe un sistem de dogme.

Astfel, putem citi, pe două pagini consecutive ale *Capitalului* (vezi *Opere* vol. 23, pp. 754 şi urm.), un pasaj ce subliniază obişnuita teorie marxistă privind caracterul secundar al sistemului juridic (sau caracterul său de înveliş, de „aparenţă") şi un altul care atribuie un rol foarte important puterii politice a statului, pe care implicit o ridică la rangul de *forţă economică* importantă. Primul din aceste pasaje, „Autorul ar fi trebuit să ştie că revoluţiile nu se fac cu ajutorul legilor", se referă la revoluţia industrială şi la un autor care cere să i se arate prin ce acte juridice a fost înfăptuită. Cel de-al doilea pasaj este un comentariu (unul dintre cele mai neortodoxe din punct de vedere marxist) privitor la metodele de acumulare a capitalului; toate aceste metode, spune Marx,

„folosesc puterea statului, adică violenţa socială concentrată şi organizată. Violenţa este moaşa oricărei societăţi vechi care poartă în pîntece o societate nouă. *Violenţa însăşi este o potenţă economică*". Pînă la această din urmă propoziţie, pe care am subliniat-o, pasajul este evident ortodox. Ultima propoziţie însă rupe cu această ortodoxie.

Engels era mai dogmatic. De comparat în special una din formulările sale din *Anti-Dühring* (*Opere* vol. 20, p. 178), unde el scrie: „Reiese clar rolul pe care îl joacă în istorie violenţa în raport cu dezvoltarea economică." El pretinde că ori de cîte ori puterea politică acţionează împotriva dezvoltării economice, ea „este de regulă— cu rare excepţii — învinsă de dezvoltarea economică. Excepţiile sînt cazurile izolate de cuceriri, cînd cuceritorii mai înapoiaţi extermină sau alungă populaţia unei ţări, distrug sau lasă să decadă forţele de producţie, pe care nu ştiu cum să le folosească". (A se compara însă notele 13/14 la capitolul 15, şi textul respectiv.)

Dogmatismul şi autoritarismul majorităţii marxiştilor e un fenomen cu adevărat uimitor. El nu face decît să arate că ei folosesc marxismul în mod iraţional, ca pe un sistem metafizic. Fenomenul se întîlneşte deopotrivă printre radicali şi printre moderaţi. E. Burns, de exemplu, face (în *H. o. M.*, 374) declaraţia de o surprinzătoare naivitate că „infirmările... deformează inevitabil teoriile lui Marx"; ceea ce pare să implice că teoriile lui Marx sînt neinfirmabile, adică neştiinţifice; pentru că orice teorie ştiinţifică este infirmabilă şi poate fi înlăturată. L. Laurat, pe de altă parte, în *Marxism and Democracy*, p. 226, spune: „Uitîndu-ne la lumea în care trăim, ne izbeşte precizia aproape matematică cu care se adeveresc predicţiile esenţiale ale lui Karl Marx."

Marx însuşi pare să fi gîndit altfel. Poate că mă înşel în această privinţă, dar cred în sinceritatea declaraţiei sale (de la sfîrşitul Prefeţei la ediţia întîi a *Capitalului*; vezi *Opere* vol. 23, p. 17): „Orice apreciere din partea criticii ştiinţifice este binevenită pentru mine. În ceea ce priveşte prejudecăţile aşa-zisei opinii publice,... mă călăuzesc... după deviza...: «Urmează-ţi calea şi lasă lumea să vorbească!»."

Note la capitolul 18

1 Referitor la esenţialismul lui Marx şi la faptul că mijloacele materiale de producţie joacă în teoria sa rolul esenţelor cf. îndeosebi nota 13 la capitolul 15. Vezi şi nota 6 la capitolul 17 şi notele 20–24 la capitolul 20, împreună cu textul respectiv.

2 *Opere* vol. 23, p. 16 şi notele 14 şi 16 la capitolul 13.

3 Ceea ce eu numesc scopul secundar al *Capitalului*, scopul său antiapologetic, include un obiectiv oarecum academic, şi anume *critica economiei politice sub aspectul statutului ei ştiinţific*. La acest al doilea obiectiv face aluzie Marx atît în titlul lucrării sale premergătoare *Capitalului*, intitulată *Contribuţii la critica economiei politice*, cît şi în subtitlul *Capitalului* însuşi, care, în traducere literală, sună *Critica economiei politice*. Pentru că ambele aceste titluri fac negreşit aluzie la *Critica raţiunii pure* a lui Kant. Iar acest din urmă titlu voia, la rîndul său, să însemne: „Critica filozofiei pure sau metafizice în

privința statutului ei științific". (Această țintă este indicată mai clar de titlul parafrazei Criticii lui Kant, care în traducere aproape literală sună: *Prolegomene la orice metafizică ce va putea în viitor să revendice pe drept cuvînt un statut științific.*) Făcînd însă aluzie la Kant, Marx voia pesemne să spună: „Întocmai cum Kant a criticat pretențiile metafizicii, dezvăluind că ea *nu* este o *știință*, ci în bună parte o *teologie apologetică*, așa critic eu aici pretențiile corespunzătoare ale economiei burgheze." Că în cercurile frecventate de Marx principala țintă a *Criticii* lui Kant era considerată a fi teologia apologetică, se poate vedea din modul cum este prezentată această carte de prietenul lui Marx, H. Heine, în *Religia și filozofia în Germania* (cf. notele 15 și 16 la capitolul 15). Nu e cu totul lipsit de interes să menționez că, în pofida supervizării lor de către Engels, primii traducători în engleză ai *Capitalului* au redat subtitlul acestuia prin *O analiză critică a producției capitaliste*, înlocuind astfel aluzia la ceea ce eu am numit în text scopul al doilea al lui Marx printr-o accentuare a primului său scop.

Burke este citat de Marx în *Capitalul* (vezi *Opere* vol. 23, p. 219, nota 22a). Citatul e din E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1800, pp. 31 și urm.

4 Cf. remarcile mele despre conștiința de clasă, spre finalul secțiunii I a capitolului 16.

Privitor la dăinuirea unității de clasă după ce lupta împotriva dușmanului de clasă a încetat, ideea după care conștiința de clasă ar fi ceva ce *poate* să se acumuleze și să fie apoi stocat, că *pot* supraviețui forțele ce au produs-o, mi se pare că nu se armonizează prea bine cu premisele de la care pornește Marx, și îndeosebi cu dialectica sa. Iar ideea și mai tare că ea *supraviețuiește în mod necesar* acestor forțe este în contradicție cu teoria lui Marx care privește conștiința ca pe o oglindă sau un produs al realităților sociale palpabile. Or, această idee mai tare trebuie acceptată de oricine crede, împreună cu Marx, că dialectica istoriei duce cu necesitate la socialism.

Următorul pasaj din *Manifestul partidului comunist* (*Opere* vol. 4, p. 488) este deosebit de interesant în acest context; el formulează clar ideea că conștiința de clasă a muncitorilor e un simplu efect al „forței împrejurărilor", adică al presiunii pe care o exercită situația de clasă; dar el conține, în același timp, doctrina criticată în text, și anume profeția societății fără clase. Iată pasajul: „Dacă proletariatul, în lupta sa împotriva burgheziei, se unește în mod necesar ca clasă, dacă, prin revoluție, devine clasă dominantă și, ca clasă dominantă, desființează vechile relații de producție făcînd uz de forță, atunci el desființează, o dată cu aceste relații de producție, și condițiile de existență ale antagonismului de clasă, ale claselor în genere, și, prin aceasta, propria sa dominație de clasă.

Locul vechii societăți burgheze, cu clasele și antagonismele ei de clasă, îl ia o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora." (Cf. și textul de la nota 8 la capitolul de față.) Este o credință frumoasă, însă una estetică și romantică; este, ca să folosim terminologia marxistă, un „utopism" partizan, și nu un „socialism științific".

Marx a combătut, și pe bună dreptate, ceea ce el numea „utopism". (Cf. capitolul 9.) Dar cum el însuși era un romantic, n-a sesizat elementul cel mai

primejdios al utopismului, isteria lui romantică, iraţionalismul lui esteticist; a combătut, în schimb, încercările lui (foarte imature, putem admite) de planificare raţională, cărora le-a opus istoricismul său. (Cf. nota 21 la capitolul de faţă.)

Cu tot raţionamentul său pătrunzător şi cu toate încercările sale de a folosi metoda ştiinţifică, Marx a îngăduit ca pe alocuri sentimente iraţionale şi estetice să pună stăpînire totală pe gîndirea sa. Astăzi numim acest fenomen gîndire emoţională sau partizană. Tocmai această gîndire emoţională, romantică, iraţională şi chiar mistică l-a făcut pe Marx să-şi închipuie că unitatea colectivă de clasă şi solidaritatea de clasă a muncitorilor vor dăinui şi după schimbarea situaţiei de clasă. Aşadar, gîndirea emoţională, un colectivism mistic şi o reacţie iraţională la angoasele civilizaţiei îl conduc pe Marx la profeţia instaurării inevitabile a socialismului.

Această speţă de romantism constituie unul din elementele marxismului care exercită cea mai puternică atracţie asupra multora din discipolii săi. Ea şi-a aflat, bunăoară, o expresie extrem de mişcătoare în dedicaţia din *Moscow Dialogues* ale lui Hecker. Autorul vorbeşte aici despre socialism ca despre „o ordine socială unde nu va mai exista luptă între clase şi între rase şi unde toată lumea se va împărtăşi din adevăr, bine şi frumos". Cine n-ar vrea să aibă raiul pe pămînt! Şi totuşi, unul din principiile dintîi ale unei politici raţionale trebuie să fie acela că *nu putem crea raiul pe pămînt*. Nu vom deveni duhuri libere sau îngeri, cel puţin în următoarele secole, ca să spun aşa. Ne leagă de acest pămînt metabolismul nostru, după o spusă înţeleaptă a lui Marx; sau, după cum spune creştinismul, sîntem spirit *şi* trup. Drept care trebuie să fim mai modeşti. În politică şi în medicină, cine promite prea mult trebuie suspectat de şarlatanie. Trebuie să ne străduim să ameliorăm lucrurile, dar să ne debarasăm de ideea pietrei filozofale, a unei formule capabile să transforme corupta noastră societate umană în aur pur şi trainic.

În spatele unor asemenea năzuinţe stă speranţa de a-l alunga pe diavol din lumea noastră. Platon a crezut că o poate face exilîndu-l în lumea claselor inferioare şi dominîndu-l. Visul anarhiştilor fost că o dată nimicit statul, sistemul politic, toate vor merge spre bine. Iar Marx a nutrit şi el un vis asemănător, de a-l alunga pe diavol prin nimicirea sistemului economic.

Aceste remarci nu vor să dea de înţeles, prin implicaţie, că este imposibil să se facă şi progrese rapide, uneori chiar prin introducerea de reforme comparativ mici, cum ar fi, de exemplu, o reformă fiscală sau o reducere a ratei dobînzilor. Insist doar asupra ideii că trebuie să ne aşteptăm ca fiecare eliminare a unui rău să creeze, ca pe o repercusiune nedorită, o mulţime de alte rele noi, deşi posibil mai mici şi nu la fel de presante. Drept care, cel de-al doilea principiu al oricărei politici sănătoase ar fi: *orice politică constă în a alege răul cel mai mic* (după cum a spus poetul şi criticul vienez K. Kraus). Iar politicienii trebuie să fie sincer preocupaţi să descopere relele pe care acţiunile lor le produc în mod necesar, şi nicidecum să le ascundă, pentru că altminteri devine în mod sigur imposibilă o evaluare corectă a relelor ce ne pîndesc concomitent.

5 Deşi nu intenţionez să mă ocup de dialectica lui Marx (cf. nota 4 la capitolul 13), pot să arăt că raţionamentul său neconcludent ar putea fi „întărit" prin aşa-zisa „raţionare dialectică". Conform acestui mod de a raţiona, e suficient să

descriem tendinţele antagoniste din sînul capitalismului în aşa fel încît socialismul (sub forma, de pildă, a capitalismului de stat totalitar) să apară drept sinteza necesară. Cele două tendinţe antagoniste ale capitalismului ar putea atunci să fie descrise, eventual, astfel. *Teză*: Tendinţa spre acumularea capitalului în mîini tot mai puţine; spre industrializare şi spre controlul birocratic al industriei; spre nivelarea economică şi psihologică a muncitorilor prin standardizarea nevoilor şi dorinţelor. *Antiteză*: Mizeria crescîndă a maselor largi; dezvoltarea conştiinţei lor de clasă ca urmare a *a)* luptei de clasă şi *b)* înţelegerii tot mai profunde, de către ele, a locului important pe care îl ocupă înăuntrul unui sistem economic de felul celui al societăţii industriale, unde clasa muncitoare este singura clasă productivă şi ca atare singura esenţială. (Cf. şi nota 15 la capitolul 19 şi textul respectiv.)

Este aproape de prisos să arăt cum se naşte dorita sinteză marxistă; dar poate că nu e de prisos să relev că modificînd întrucîtva accentele în descrierea tendinţei antagoniste, se poate ajunge la o „sinteză" mult diferită; în fapt, la orice altă sinteză pe care cineva ar dori s-o susţină. De exemplu, ar putea lesne să fie prezentat drept o atare sinteză necesară fascismul; sau eventual „tehnocraţia"; sau — de ce nu? — un sistem al intervenţionismului democratic.

6 *Bryan Magee scrie despre acest pasaj: „Tocmai despre aceasta vorbeşte întreaga carte a lui Djilas, *Noua clasă*: o teorie pe deplin elaborată despre realităţile revoluţiei comuniste, scrisă de un comunist nepocăit."*

7 Istoria mişcării muncitoreşti este plină de contraste. Ea arată că muncitorii au fost gata de cele mai mari sacrificii în lupta lor pentru eliberarea propriei lor clase şi, pe deasupra, a întregii omeniri. Dar există, tot aşa, multe capitole ce cuprind jalnica poveste a unor egoisme joase şi a urmăririi unor interese sectare în detrimentul tuturor.

Este, fireşte, de înţeles că un sindicat care prin solidaritate şi prin negocieri colective obţine avantaje însemnate pentru membrii săi va încerca să excludă de la beneficii pe cei ce nu sînt dispuşi să i se alăture; o poate face, de pildă, încorporînd în contractele colective condiţia de a nu fi angajaţi decît membrii săi. Este însă un lucru total diferit, şi în fapt inacceptabil, ca un sindicat care obţine în felul acesta un monopol să închidă lista membrilor săi, refuzînd să primească în rîndurile sale muncitori din aceeaşi ramură ce ar dori să i se alăture, fără a stabili măcar o metodă echitabilă de primire a noi membri (cum ar fi, bunăoară, respectarea strictă a unei liste de aşteptare). Faptul că se pot întîmpla astfel de lucruri arată că dacă cineva e muncitor, aceasta nu-l împiedică uneori să uite cu totul de solidaritatea celor asupriţi şi să se folosească de eventualele prerogative economice dobîndite, adică să exploateze alţi muncitori.

8 Cf. *Manifestul partidului comunist* (*Opere* vol. 4, p. 488); pasajul e citat mai complet în nota 4 la acest capitol, unde vorbesc despre romantismul lui Marx.

9 Termenul „capitalism" este mult prea vag spre a fi folosit ca denumire a unei perioade istorice determinate. Cuvîntul a fost folosit la început într-un sens peiorativ (de „sistem ce favorizează obţinerea de mari cîştiguri de către oameni ce nu muncesc"), pe care de altfel şi l-a păstrat în vorbirea populară. În acelaşi timp însă, el este folosit mai de mult şi într-o manieră ştiinţifică neutră, dar cu

mai multe înţelesuri diferite. În măsura în care, în conformitate cu vocabularul lui Marx, orice acumulare de mijloace de producţie poate fi numită „capital", am putea spune chiar că, înr-un anumit sens, „capitalism" este sinonim cu „industrialism". În acest sens am putea descrie întru totul corect drept „capitalism de stat" o societate comunistă în care statul deţine în proprietatea sa întregul capital. Din aceste motive, sugerez folosirea denumirii de „*capitalism neîngrădit*" pentru perioada analizată de Marx şi botezată de el „capitalism", iar pentru propria noastră perioadă, a denumirii de *intervenţionism.* În fapt, denumirea de „intervenţionism" ar putea să acopere cele trei tipuri principale de inginerie socială din epoca noastră: intervenţionismul colectivist din Rusia; intervenţionismul democratic din Suedia şi din „democraţiile mici" şi New Deal-ul din America; în fine, chiar şi metodele fasciste de economie dirijată. Ceea ce Marx numea „capitalism" — adică „capitalismul neîngrădit" — a dispărut cu totul în secolul al douăzecilea.

10 Partidul „social-democraţilor" suedezi, care a inaugurat experimentul suedez, a fost odinioară marxist; el s-a lepădat însă de teoriile sale marxiste la scurt timp după ce a acceptat să-şi asume responsabilităţi de guvernare şi să iniţieze un amplu program de reformă socială. Unul din aspectele sub care experimentul suedez deviază de la marxism este accentul pus pe consumator şi rolul ce revine cooperativelor de consum, prin contrast cu accentul dogmatic pe care marxiştii îl pun pe producţie. Teoria economică tehnologică a suedezilor este puternic influenţată de ceea ce marxiştii ar numi „economia burgheză", în timp ce teoria marxistă ortodoxă a valorii nu joacă în ea nici un rol.

11 Pentru acest program, vezi *Opere* vol. 4, pp. 487 şi urm. Legat de punctul 1), cf. textul de la nota **15** la capitolul 19.

De observat că în una din cele mai radicale formulări făcute vreodată de Marx, *Adresa către Liga Comuniştilor* (1850), el considera impozitul progresiv drept o măsură din cele mai revoluţionare. În descrierea finală a tacticii revoluţionare, dată în încheierea acestei Adrese ce culminează cu strigătul de luptă „Revoluţie neîntreruptă!", Marx spune: „Dacă democraţii propun impozite proporţionale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; şi dacă democraţii propun ei înşişi impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atît de repede, încît să distrugă marele capital." (Cf. *Opere* vol. 7, p. 273, şi îndeosebi nota **44** la capitolul 20.)

12 Privitor la concepţia mea despre ingineria socială graduală, cf. îndeosebi capitolul 9. Referitor la intervenţia politică în chestiuni economice şi pentru o explicaţie mai precisă a termenului *intervenţionism*, cf. nota **9** la capitolul de faţă şi textul respectiv.

13 Această critică a marxismului o consider foarte importantă. Ea este menţionată în secţiunile 17/18 ale cărţii mele *The Poverty of Historicism*; şi, după cum am spus acolo, ea poate fi parată prin susţinerea unei *teorii morale istoriciste*. Eu cred însă că numai dacă o asemenea teorie (cf. capitolul 22, îndeosebi notele **5** şi urm., ca şi textul respectiv) este acceptată, marxismul se poate sustrage acuzaţiei că propovăduieşte „credinţa în miracole politice". (Expresia se datorează lui Julius Kraft.) Vezi şi notele **4** şi **21** la capitolul de faţă.

14 Pentru problema *compromisului*, cf. o remarcă de la finele alineatului unde figurează nota 3 la capitolul 9. Pentru o justificare a remarcii din text, „Deoarece ei nu planifică pentru ansamblul societăţii", vezi capitolul 9 şi lucrarea mea *The Poverty of Historicism, II* (îndeosebi critica holismului).

15 F. A. von Hayek (cf., spre exemplu, lucrarea sa *Freedom and the Economic System*, Chicago, 1939) insistă că o „economie planificată" centralizată comportă inevitabil pericole extrem de grave pentru libertatea individuală. Dar el subliniază de asemenea necesitatea *planificării în vederea libertăţii*. (Pentru o „planificare în vederea libertăţii" pledează şi Mannheim în cartea sa *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941. Întrucît însă ideea sa de „planificare" este una accentuat *colectivistă* şi *holistă*, sînt convins că ea duce inevitabil la tiranie, nicidecum la libertate; şi într-adevăr, „libertatea" lui Mannheim este un vlăstar al celei hegeliene. Cf. finalul capitolului 23 şi studiul meu citat la sfîrşitul notei precedente.)

16 Această contradicţie dintre teoria istorică marxistă şi realitatea istorică rusă este discutată în capitolul 15, notele 13/14 şi textul respectiv.

17 Aceasta e o altă contradicţie între teoria marxistă şi practica istorică; spre deosebire de cea menţionată în nota precedentă, această a doua contradicţie a dat naştere la numeroase discuţii şi încercări de a explica situaţia introducînd ipoteze auxiliare. Dintre acestea, cea mai importantă este teoria imperialismului şi a exploatării coloniale. Această teorie susţine că dezvoltarea revoluţionară este obstaculată în ţări în care proletariatul împreună cu burghezia culeg acolo unde au semănat nu ei, ci locuitorii din colonii. Despre această ipoteză, pe care neîndoielnic o infirmă evoluţiile de felul celor din micile democraţii neimperialiste, vom discuta mai pe larg în capitolul 20 (textul de la notele 37—40).

Mulţi social-democraţi au interpretat Revoluţia rusă, în conformitate cu schema lui Marx, ca pe o „revoluţie burgheză" întîrziată, insistînd că ea era legată de o dezvoltare economică paralelă „revoluţiei industriale" din ţările mai avansate. Dar această interpretare presupune, fireşte, că istoria se conformează neapărat schemei marxiste. În fapt o problema esenţialistă cum este cea de a şti dacă Revoluţia rusă e o revoluţie industrială întîrziată sau o „revoluţie socială" prematură are un caracter pur verbal; iar dacă înăuntrul marxismului ea creează dificultăţi, aceasta nu dovedeşte decît că marxismul întîmpină dificultăţi verbale în descrierea evenimentelor pe care întemeietorii săi nu le-au prezis.

18 Liderii au fost capabili să insufle adepţilor lor credinţa entuziastă în misiunea ce ar avea-o de îndeplinit — aceea de eliberare a omenirii. Dar liderii erau responsabili şi pentru eşecul final al politicii lor şi pentru prăbuşirea mişcării. Acest eşec s-a datorat în foarte mare măsură iresponsabilităţii intelectuale. Ei dăduseră asigurări muncitorilor că marxismul e o ştiinţă şi că latura intelectuală a mişcării e în cele mai bune mîini. Dar nu adoptaseră niciodată o atitudine ştiinţifică, adică critică, faţă de marxism. Cît timp puteau să-l aplice (or, ce e mai uşor decît asta?), cît timp puteau să interpreteze istoria în articole şi cuvîntări, ei erau satisfăcuţi din punct de vedere intelectual. (Cf. şi notele 19 şi 22 la capitolul de faţă.)

19 Cu ani înainte de ascensiunea fascismului în Europa Centrală, s-a putut observa un defetism foarte pronunţat în rîndurile liderilor social-democraţi. Ei începuseră să creadă că fascismul e un stadiu inevitabil în dezvoltarea socială.

Începuseră, adică, să aducă anumite amendamente schemei lui Marx, fără însă a pune vreodată la îndoială punctul de vedere istoricist; nu şi-au dat seama niciodată că o întrebare de felul „Este fascismul un stadiu inevitabil în dezvoltarea civilizaţiei?" ar putea să fie total derutantă.

20 Mişcarea marxistă din Europa Centrală a avut puţine precedente în istorie. A fost o mişcare care, în ciuda faptului că profesa ateismul, poate fi numită cu adevărat o mare mişcare religioasă. (Poate că lucrul acesta îi va impresiona pe unii dintre intelectualii care nu iau în serios marxismul.) De bună seamă, a fost o mişcare colectivistă şi chiar tribalistă, sub multe aspecte. A fost însă o mişcare a muncitorilor prin care ei urmau să se educe pentru marea lor misiune; să se emancipeze, să ridice ştacheta preocupărilor şi a distracţiilor lor; să înlocuiască alcoolul cu drumeţia, swing-ul cu muzica cultă, romanele de senzaţie prin cărţi serioase. Credinţa lor era că „emanciparea clasei muncitoare nu poate fi înfăptuită decît de muncitorii înşişi". (Pentru impresia profundă pe care această mişcare a produs-o în anumiţi observatori, vezi, de exemplu, G.E.R. Gedye, *The Fallen Bastions*, 1939.)

21 Citatul e din Postafaţa lui Marx la ediţia a doua a *Capitalului* (cf. *Capitalul, Opere* vol. 23, p. 25; cf. şi nota **6** la capitolul 13.) El arată că Marx a avut noroc cu recenzenţii (cf. şi nota **30** la capitolul 17 şi textul de acolo).

Un alt pasaj de cel mai mare interes în care Marx exprimă anti-utopismul şi istoricismul său, se găseşte în *Războiul civil din Franţa* (*Opere* vol. 17 p. 360), unde Marx scrie aprobator despre Comuna din Paris din 1871: „Clasa muncitoare nu aştepta de la Comună să facă minuni. Ea nu-şi propune să instaureze, *par decret de peuple*, nişte utopii gata confecţionate. Ea ştie că, pentru a obţine propria ei eliberare şi totodată pentru a atinge forma superioară la care societatea actuală tinde irezistibil..., ea va trebui să ducă lupte îndelungate şi să treacă printr-un şir întreg de procese istorice, care vor transforma cu totul şi oamenii şi condiţiile. Clasa muncitoare nu-şi propune să realizeze idealuri, ci doar să deschidă cîmp liber elementelor societăţii noi care s-au şi dezvoltat în cadrul societăţii vechi, burgheze pe cale de a se prăbuşi." Puţine sînt la Marx pasajele în care lipsa de plan istoricistă să fie mai izbitoare. „Ea va trebui să ducă îndelungate lupte...", spune Marx. Dar dacă n-avea nici un plan de înfăptuit, dacă nu-şi propunea „să realizeze idealuri", după cum spune Marx, atunci pentru ce lupta? Ea „nu aştepta minuni", spune Marx; în schimb, el însuşi aştepta minuni crezînd că lupta istorică tinde irezistibil spre „forma superioară" de viaţă socială. (Cf. notele **4** şi **13** la capitolul de faţă.) Marx avea pînă la un punct dreptate refuzînd să se apuce de inginerie socială. Organizarea muncitorilor era pe atunci, fără îndoială, cea mai importantă sarcină practică. Dacă o scuză dubioasă de felul „condiţiile nu erau coapte încă" poate fi vreodată aplicată cu dreptate, atunci ea trebuie aplicată la refuzul lui Marx de a se ocupa de problemele edificării unor instituţii sociale raţionale. (Ideea este ilustrată de caracterul infantil al propunerilor utopice de pînă la Bellamy inclusiv.) Din păcate însă el a desfăşurat în sprijinul acestei intuiţii politice corecte un atac împotriva tehnologiei sociale. Ceea ce a oferit discipolilor săi dogmatici scuza de a păstra aceeaşi atitudine într-o vreme cînd lucrurile se schimbaseră şi tehnologia devenise politiceşte mai importantă chiar decît organizarea muncitorilor.

22 Liderii marxişti au interpretat evenimentele drept suişuri şi coborîşuri dialectice ale istoriei. Drept care şi-au asumat rolul de călăuze prin munţii (şi văile) istoriei, şi nu de conducători politici de acţiune. Această artă dubioasă de a interpreta evenimentele teribile ale istoriei, în loc de a le înfrunta, a fost denunţată viguros de poetul K. Kraus (menţionat în nota 4 la capitolul de faţă).

Note la capitolul 19

1 Cf. *Opere* vol. 23, p. 765.

2 Pasajul e din Marx-Engels, *Manifestul partidului comunist.* (Cf. *Opere* vol. 4, p. 473.)

3 Cf. *Opere* vol. 23, p. 511.

Se cuvine făcută o remarcă privitor la termenul „concentrarea capitalului" (pe care l-am tradus în text prin „concentrarea capitalului în mîini mai puţine").

În ediţia a treia a *Capitalului* (cf. *Opere* vol. 23, pp. 634 şi urm.) Marx a introdus următoarele distincţii: a) prin *acumularea* capitalului el înţelege doar creşterea cantităţii totale de mijloace de producţie, în cadrul unei regiuni, spre exemplu; b) prin *concentrarea* capitalului înţelege (cf. pp. 689/690) creşterea normală a capitalului în mîinile diferiţilor capitalişti individuali, creştere datorată tendinţei generale spre acumulare şi care permite celor în cauză să comande unui număr crescînd de muncitori; c) prin *centralizare* înţelege (cf. p. 691) acel gen de creştere a capitalului, care se datorează exproprierii unor capitalişti de către alţi capitalişti („un capitalist răpune pe mulţi din confraţii săi").

În ediţia a doua Marx nu deosebise încă între concentrare şi centralizare, ci folosea termenul „concentrare" deopotrivă în sensurile b) şi c). Pentru a învedera diferenţa, citim în ediţia a treia (*op. cit.*, p. 635): „Aceasta este centralizarea propriu-zisă, spre deosebire de acumulare şi de concentrare." În ediţia a doua citim în acelaşi loc: „Este concentrarea propriu-zisă, spre deosebire de acumulare." Modificarea nu a fost însă operată în tot cuprinsul cărţii, ci doar în cîteva pasaje. În pasajul citat aici în text formularea a rămas aceeaşi ca în ediţia a doua. În pasajul citat în textul de la nota 15 la prezentul capitol, Marx a înlocuit „concentrarea" prin „centralizare".

4 Cf. K. Marx, *Optsprezece brumar* (*Opere* vol. 8, p. 126): „Învingătoare a ieşit republica burgheză. De partea ei erau aristocraţia financiară, burghezia industrială, *păturile mijlocii*, mica burghezie, armata, *lumpenproletariatul* organizat ca gardă mobilă, *intelectualii*, popii şi *populaţia rurală*. De partea proletariatului parizian nu era nimeni în afară de el însuşi."

Pentru o aserţiune incredibil de naivă făcută de Marx despre „producătorii rurali", cf. şi nota 43 la capitolul 20.

5 Cf. textulde la nota 11 la capitolul 18.

6 Cf. citatul din nota 4 la prezentul capitol, îndeosebi referirea la clasa de mijloc şi la „luminile intelectuale".

Referitor la „lumpenproletariat", cf. acelaşi loc şi *Opere* vol. 23, pp. 653 şi urm.

7 Pentru termenul „conştiinţă de clasă" în sensul lui Marx, vezi sfîrşitul secţiunii I din capitolul 16.

În afară de posibila dezvoltare a unui spirit defetist, menţionată în text, există şi alţi factori de natură să submineze conştiinţa de clasă a muncitorilor şi să producă dezbinare în sînul clasei muncitoare. Lenin menţionează, bunăoară, că imperialismul îi poate scinda pe muncitori oferindu-le o cotă din jaful coloniilor; el scrie în acest sens (*Opere complete* vol. 27, p. 411; cf. şi nota 40 la capitolul 20): „...în Anglia tendinţa imperialismului de a dezbina pe muncitori şi de a întări în rîndurile lor oportunismul, de a determina o descompunere vremelnică a mişcării muncitoreşti a apărut cu mult înainte de sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea."

H. B. Parkes menţionează pe bună dreptate, în excelenta sa analiză din *Marxism — A Post Mortem* (1940; publicată şi sub titlul *Marxism — An Autopsy*), că este întru totul posibil ca patronii şi muncitorii împreună să-l exploateze pe consumator; într-o industrie protejată sau monopolistă ei pot să-şi împartă profitul excedentar. Această posibilitate arată că Marx exagerează antagonismul dintre interesele muncitorilor şi cele ale patronilor.

În fine, trebuie menţionat că tendinţa majorităţii guvernelor de a merge pe linia minimei rezistenţe e susceptibilă să ducă la următorul rezultat. Dat fiind că muncitorii şi patronatul sînt cel mai bine organizate şi politiceşte cele mai puternice grupuri din comunitate, un guvern modern poate uşor să tindă să le satisfacă pe amîndouă în dauna consumatorului. Şi poate face acest lucru fără remuşcări, nutrind convingerea că a procedat bine statornicind pacea între secţiunile cele mai antagoniste din comunitate.

8 Cf. textul de la notele **17** şi **18** la prezentul capitol.

9 Unii marxişti se încumetă chiar să susţină că o revoluţie socială violentă ar comporta mult mai puţină suferinţă decît cea cauzată de ravagiile inerente sistemului numit de ei „capitalist". (Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy* (*Marxismul şi democraţia*), trad. în engleză E. Fitzgerald, 1940; p. 38, nota 2; Laurat îl critică pe Sidney Hook pentru că susţine, în *Towards an Understanding of Marx*, asemenea vederi.) Aceşti marxişti nu dezvăluie însă baza ştiinţifică a acestei estimări; sau, pentru a vorbi pe şleau, a acestei mostre de subterfugiu oracular totalmente iresponsabil.

10 „Se înţelege de la sine — spune Engels despre Marx, reamintindu-şi lecturile din Hegel — că atunci cînd lucrurile şi raporturile lor reciproce nu sînt considerate ca fiind fixe, ci într-un proces de schimbare, atunci şi reflectarea lor mintală, noţiunile, sînt de asemenea supuse schimbării şi transformării; ele nu pot fi închise în definiţii rigide, ci trebuie considerate în procesul lor de formare istoric, respectiv logic." (Cf. Engels, Prefaţa la *Capitalul* vol. III, partea I, în *Opere* vol. 25, p. 19).

11 Nu corespunde întru totul, deoarece comuniştii susţin uneori teoria mai moderată, mai ales în acele ţări unde această teorie nu este reprezentată de social-democraţi. Cf., de exemplu, textul de la nota **26** la capitolul de faţă.

12 Cf. notele **4** şi **5** la capitolul **17** şi textul respectiv; de asemenea, nota **14** la capitolul de faţă; de raportat prin contrast la notele **17** şi **18** la capitolul de faţă şi la textul respectiv.

13 Există, fireşte, şi poziţii situate între acestea două; după cum există şi poziţii marxiste mai moderate: îndeosebi, aşa-numitul „revizionism" al lui

A. Bernstein. Această din urmă poziţie înseamnă, în fapt, o abandonare totală a marxismului, pledînd exclusiv pentru o mişcare muncitorească strict democratică şi non-violentă.

14 Această caracterizare a evoluţiei lui Marx este, fireşte, o interpretare, şi încă una nu întru totul convingătoare; fapt e că Marx nu a fost foarte consecvent şi că a folosit termenii de „revoluţie", „forţă", „violenţă" etc. cu o ambiguitate sistematică. O atare poziţie i-a fost în parte impusă de faptul că în timpul vieţii sale istoria nu s-a desfăşurat după cum prezisese el. Ea era conformă teoriei marxiste în măsura în care manifesta cît se poate de clar o tendinţă de îndepărtare de ceea ce Marx numea „capitalism", adică de non-intervenţie. Marx s-a referit adesea cu satisfacţie la această tendinţă, de exemplu în Prefaţa sa la prima ediţie a *Capitalului*. (Cf. citatuldin nota **16** la capitolul de faţă; vezi şi textul respectiv.) Pe de altă parte, aceeaşi tendinţă (spre intervenţionism) ducea la o ameliorare a soartei muncitorilor, contrar teoriei lui Marx, şi astfel reducea probabilitatea revoluţiei. Ezitările lui Marx şi interpretările ambigue ale doctrinei sale sînt, probabil, rezultatul acestei situaţii.

Ca ilustrare la cele spuse aici, putem cita două pasaje, unul dintr-o lucrare timpurie a lui Marx, iar celălalt dintr-una tîrzie. Primul este din *Adresa către Liga Comuniştilor* (1850; *Opere* vol. 7, pp. 268 şi urm.) Acest pasaj e interesant pentru că e practic. Marx presupune că muncitorii împreună cu democraţii burghezi au cîştigat bătălia împotriva feudalismului şi au instaurat un regim democratic. Marx isistă că, o dată obţinută această izbîndă, strigătul de luptă al muncitorilor trebuie să fie „Revoluţia neîntreruptă!" Ce înseamnă acest lucru, ni se explică în detaliu: „Ei trebuie să acţioneze aşa fel, încît agitaţia revoluţionară nemijlocită să nu fie înăbuşită imediat după revoluţie.* Ei trebuie, dimpotrivă, s-o întreţină cît mai mult posibil. Ei nu numai că nu trebuie să se opună aşa-ziselor excese, acţiunilor de răzbunare a poporului împotriva indivizilor pe care îi urăşte sau împotriva clădirilor publice de care se leagă numai amintiri odioase, ei trebuie nu numai să tolereze aceste acţiuni, dar să şi ia în mînă conducerea lor." (Cf. şi nota **35–1**) la acest capitol şi nota **44** la capitolul 20.)

Un pasaj moderat, ce contrastează cu cel precedent, poate fi luat din *Adresa către Internaţionala întîia*, scrisă de Marx (Amsterdam, 1872; cf. L. Laurat, *op. cit.*, p. 36): „Nu neg că există ţări, cum sînt Statele Unite şi Marea Britanie — dacă aş cunoaşte mai bine instituţiile dumneavoastră, pesemne că aş adăuga şi Olanda — unde muncitorii vor putea să-şi atingă scopurile cu mijloace paşnice. Dar lucrurile nu stau aşa în toate ţările." Pentru aceste vederi mai moderate cf. şi textul de la notele **16–18** la capitolul de faţă.

Toată această confuzie poate fi însă descoperită în germene încă în rezumatul final al *Manifestului*, unde întîlnim următoarele formulări contradictorii, despărţite de o singură propoziţie: 1) „Într-un cuvînt, comuniştii sprijină pretutindeni orice mişcare revoluţionară împotriva orînduirii sociale şi politice existente." (Afirmaţia trebuie că include şi Anglia, de exemplu.) 2) „În sfîrşit,

---

* Partea frazei care începe cu cuvintele „agitaţia revoluţionară..." sună la Popper întrucîtva diferit; „efervescenţa revoluţionară să nu se stingă imediat după revoluţie". (*N. t.*)

comuniştii militează pretutindeni pentru unire şi înţelegere între partidele democratice din toate ţările.“ Pentru a fi confuzia totală, următoarea frază sună aşa: „Comuniştilor le repugnă să-şi ascundă vederile şi intenţiile. Ei declară făţiş că ţelurile lor pot fi atinse numai prin doborîrea violentă a întregii orînduiri sociale de pînă acum.“ (Orînduirea democratică nu este exceptată.)

15 Cf. *Opere* vol. 23, pp. 765 şi urm. (Privitor la termenul „centralizare“, substituit în ediţia a treia celui de „concentrare“ din ediţia a doua, cf. nota **3** la prezentul capitol.)

Acest pasaj este puternic influenţat de *dialectica* hegeliană, după cum se vede din ceea ce urmează mai departe. (*Antiteza* unei *teze* era numită uneori de Hegel negaţie a ei, iar *sinteza* era numită „negarea negaţiei“.) „Modul de apropriere capitalist — scrie Marx —... este prima negaţie a proprietăţii private individuale, bazată pe munca proprie. Dar producţia capitalistă produce, cu necesitatea unui proces natural, propria ei negaţie. Este negarea negaţiei. Această a doua negaţie instituie proprietatea comună asupra pămîntului şi asupra mijloacelor de producţie.“ (Pentru o mai detaliată derivare dialectică a socialismului, cf. nota **5** la capitolul 18.)

16 Aceasta a fost atitudinea adoptată de Marx în Prefaţa sa la prima ediţie a *Capitalului* (*Opere* vol. 23, pp. 16–17), unde el scrie: „Totuşi un progres este evident... Reprezentanţii din străinătate ai coroanei engleze declară... că... în toate statele civilizate ale continentului european, o schimbare radicală a relaţiilor existente între capital şi muncă este la fel de evidentă şi de inevitabilă ca în Anglia... Domnul Wade, vicepreşedintele Statelor Unite ale Americii de Nord, a declarat în întruniri publice că, după abolirea sclaviei, la ordinea zilei este schimbarea radicală a relaţiilor generate de capital şi de proprietatea funciară!“ (Cf. şi nota **14** la prezentul capitol.)

17 Cf. Prefaţa lui Engels la prima ediţie engleză a *Capitalului* (*Opere* vol. 23, p. 40) Pasajul e citat mai complet în nota **9** la capitolul 17.

18 Cf. scrisoarea lui Marx către Hyndman, din 8 decembrie 1880; vezi H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. Cf. şi L. Laurat, *op. cit.*, 239. Putem cita aici mai complet acest pasaj: „Dacă spui că nu înpărtăşeşti vederile partidului meu cu privire la Anglia, tot ce pot să răspund este că partidul consideră o revoluţie în Anglia nu *necesară*, ci — în conformitate cu precedentele istorice — *posibilă*. Dacă evoluţia inevitabilă se va transforma într-o revoluţie, vina va fi nu doar a claselor dominante, ci şi a clasei muncitoare.“ (Observaţi ambiguitatea poziţiei exprimate.)

19 H. B. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, p. 101 (cf. şi pp. 106 şi urm.) exprimă un punct de vedere similar; el subliniază că credinţa marxistă „după care capitalismul nu poate fi reformat, ci doar nimicit“ este una din tezele caracteristice ale teoriei marxiste a acumulării. „Dacă adoptaţi o altă teorie — spune el —... rămîne posibilitatea transformării capitalismului prin metode graduale.“

20 Cf. finalul *Manifestului* (*Opere* vol. 4, p. 500): „Proletarii n-au de pierdut în această revoluţie decît lanţurile. Ei au o lume de cîştigat.“

21 Cf. *Manifestul* (*Opere* vol. 4, p. 487); pasajul e citat mai complet în textul de la nota **35** la acest capitol. Ultimul citat din acest alineat este din *Manifest* (*Opere* vol. 4, p. 476). Cf. şi nota **35** la acest capitol.

22 Rareori s-au efectuat însă reforme sociale sub presiunea celor aflaţi în suferinţă; mişcările religioase — în care eu îi includ şi pe utilitarişti — şi aumite personalităţi (cum a fost Dickens) pot exercita o mare influenţă asupra opiniei publice. Iar Henry Ford a descoperit, spre uimirea tuturor marxiştilor şi a multor „capitalişti" — că patronul poate avea de cîştigat de pe urma majorării salariilor.

23 Cf. notele 18 şi 21 la capitolul 18.

24 Cf. *H. O. M.*, 37 (= GA, seria I, vol. VI, 538).

25 Cf. *Statul şi revoluţia* (*Opere complete* vol. 33, p. 99). Iată cum sună întregul pasaj: „Democraţia are o uriaşă însemnătate în lupta dusă de clasa muncitoare împotriva capitaliştilor în vederea eliberării sale. Dar democraţia nu constituie nicidecum o limită dincolo de care nu se poate trece, ci numai una dintre etapele drumului de la feudalism la capitalism şi de la capitalism la comunism."

Lenin ţine să sublinieze că democraţia înseamnă doar „egalitate *formală*". Cf. şi V. I. Lenin, *Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky* (*Opere complete* vol. 37, p. 270), unde Lenin foloseşte împotriva lui Kautsky acest argument hegelian al egalităţii doar „formale": „... el ia egalitatea formală (pe de-a-ntregul mincinoasă şi ipocrită, în condiţiile capitalismului) drept una reală".

26 Cf. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, p. 219.

27 O atare manevră tactică este în consens cu *Manifestul*, care proclamă că comuniştii „militează pretutindeni pentru unire şi înţelegere între partidele democrate din toate ţările", dar spune totodată că „scopurile lor pot fi atinse numai prin răsturnarea violentă a condiţiilor sociale existente", care includ condiţiile democratice.

Dar o asemenea manevră tactică este în concordanţă cu programul partidului din 1928, în care scrie (*H. o. M.*, 1036; subl. de mine = *The Pogramme of the Communist International*, Modern Books Ltd., Londra, 1932, 61): „În stabilirea liniei sale tactice fiecare partid comunist trebuie să ţină cont de situaţia concretă internă şi internaţională... Partidul îşi stabileşte lozincile... urmărind organizarea... maselor *pe o scară cît mai largă*." Dar aceasta nu se poate realiza fără a exploata din plin ambiguitatea sistematică a termenului „revoluţie".

28 Cf. *H. o. M.*, 59 şi 1042 (= GA seria I, vol. VI, 557 şi *Programme of the Communist International*, 65); şi finalul notei 14 la capitolul de faţă. (Vezi şi nota 37.)

29 Ceea ce urmează nu este un citat, ci o parafrază. Cf., de exemplu, pasajul din Prefaţa lui Engels la prima ediţie engleză a *Capitalului*, citat în nota 9 la capitolul 17. Vezi şi L. Laurat, *op. cit.*, p. 240.

30 Primul din cele două pasaje este citat de Laurat, *loc. cit.*; cel de-al doilea este din *Introducerea* lui Fr. Engels la ediţia din 1895 a lucrării lui Karl Marx, *Luptele de clasă în Franţa 1848–1850* (*Opere* vol. 22).

31 Engels era în parte conştient de faptul că a fost silit la o schimbare de front, deoarece — scrie el — „Istoria a arătat... că nici noi şi nici cei care gîndeau la fel ca noi nu am avut dreptate." (*Opere* vol. 22, p. 509) El era însă conştient în principal de o singură greşeală: aceea de a fi supraestimat, el şi Marx, viteza evoluţiei. Că evoluţia urma, de fapt, o altă direcţie, el nu a admis

niciodată, deşi a deplîns faptul; cf. textul de la notele 38–39 la capitolul 20, unde citez paradoxala nemulţumire exprimată de Engels pentru faptul că „clasa muncitoare devine în fapt din ce în ce mai burgheză".

32 Cf. notele 4 şi 6 la capitolul 7.

33 Ele pot fi menţinute şi din alte motive, bunăoară pentru că puterea tiranului depinde de sprijinul unei anumite părţi a celor guvernaţi. *Dar aceasta nu înseamnă că tirania este în fapt obligatoriu o dominaţie de clasă,* cum ar spune marxiştii. Căci chiar dacă tiranul se vede nevoit să mituiască o anumită parte a populaţiei, acordîndu-i avantaje economice sau de altă natură, aceasta nu înseamnă că este silit de *această parte* sau că această parte ar avea puterea de a revendica şi impune aceste avantaje ca pe nişte drepturi ale sale. Dacă nu există *instituţii* care să permită părţii respective să impună influenţa sa, tiranul poate să retragă avantajele de care ea se bucură şi să caute sprijin în altă parte.

34 *Opere* vol. 22, p. 192 (Vezi şi *H. o. M.* 833 = *The Proletarian Revolution,* 33–34.)

35 Cf. *Opere* vol. 4, p. 487. Vezi şi nota 21 la acest capitol. Cf. în plus următorul pasaj din *Manifest* (*Opere* vol. 4, p. 478): „Scopul imediat al comuniştilor este... cucerirea puterii politice de către proletariat."

1) Sfatul tactic ce duce cu necesitate la pierderea bătăliei pentru democraţie este dat în amănunţime de Marx în *Adresa către Liga Comuniştilor.* (*Opere* vol. 7, p. 269; cf. şi nota 14 la capitolul de faţă şi nota 44 la capitolul 20.) Marx explică aici atitudinea ce urmează a fi adoptată, după ce s-a obţinut democraţia, faţă de partidul democratic cu care, potrivit *Manifestului* (cf. nota 14 la prezentul capitol), comuniştii trebuiau să stabilească „alianţă şi înţelegere". Marx spune: „Într-un cuvînt, din primul moment al victoriei nu partidul reacţionar învins trebuie să fie obiectul neîncrederii, ci aliaţii lor (ai comuniştilor — n. t.) de pînă atunci" (aceşti aliaţi sînt democraţii — K. P.).

Marx precizează că „înarmarea întregului proletariat cu flinte, carabine, tunuri şi muniţii trebuie înfăptuită imediat", şi că „muncitorii trebuie să încerce să se organizeze în mod independent ca gardă proletară, cu comandanţi şi cu un stat-major propriu". Trebuie făcut în aşa fel „încît cîrmuirea burghezo-democratică nu numai să piardă de îndată sprijinul muncitorilor, dar să se şi simtă de la bun început supravegheată şi ameninţată de autorităţile în spatele cărora stă întreaga masă a muncitorilor".

Este limpede că această politică duce inevitabil la eşecul democraţiei. Ea determină guvernul să ia măsuri împotriva acelor muncitori care refuză să se conformeze legii şi încearcă să domine prin ameninţări. Marx încearcă să-şi scuze linia politică propusă, apelînd la profeţie (*Ibidem,* p. 270 şi 269): „Lupta împotriva muncitorilor va porni de îndată ce noile cîrmuiri se vor fi consolidat întrucîtva"; apoi spune: „Pentru a se putea opune energic şi ca o forţă de temut acestui partid (al democraţilor — K. P.), care va începe să-i trădeze pe muncitori din primul ceas al victoriei, aceştia trebuie să fie înarmaţi şi organizaţi." Eu cred că tactica preconizată de Marx ar produce tocmai efectele prorocite de el. Acestea ar face să se adeverească profeţia sa istorică. Într-adevăr, dacă muncitorii ar proceda în acest fel, orice democrat cu capul pe umeri ar fi silit (chiar dacă, şi mai ales dacă, doreşte să promoveze cauza celor asupriţi) să ia parte la

ceea ce Marx numeşte trădarea muncitorilor şi să lupte împotriva celor porniţi să nimicească instituţiile democratice menite a ocroti pe indivizi de mărinimia tiranilor şi a Marilor Dictatori.

Aş putea adăuga că pasajele citate reprezintă luări de poziţie relativ timpurii ale lui Marx şi că opiniile sale mai mature au fost întrucîtva diferite şi în orice caz mai ambigue. Rămîne un fapt, totuşi, că aceste pasaje timpurii au avut o influenţă durabilă şi că deseori s-a acţionat în conformitate cu ele, în detrimentul tuturor celor implicaţi.

2) În legătură cu punctul b) din textul de mai sus, am putea cita un pasaj din Lenin (*Opere complete* vol. 37, p. 265: „... muncitorii ştiu şi-şi dau seama foarte bine... că parlamentul burghez este o instituţie *străină, un instrument de asuprire* a proletarilor de către burghezie, o instituţie a clasei duşmane, a minorităţii exploatatoare." E clar că astfel de formulări nu erau de natură să-i încurajeze pe muncitori să ia apărarea democraţiei parlamentare împotriva asalturilor fasciste.

36 Cf Lenin, *Statul şi revoluţia* (*Opere complete* vol. 33, p. 87): „Democraţie pentru cei bogaţi — iată democratismul societăţii capitaliste... Marx a sesizat admirabil această *esenţă* a democraţiei capitaliste,...spunînd: cei asupriţi sînt lăsaţi să hotărască o dată la cîţiva ani care anume din reprezentanţii clasei asupritoare... îi va călca în picioare..." Vezi şi notele 1 şi 2 la capitolul 17.

37 Lenin scrie în *Stîngismul — boala copilăriei comunismului* (*Opere complete*, vol. 41, pp. 78 şi urm.; sublinierile îmi aparţin): „... toată atenţia trebuie concentrată asupra pasului *următor*... şi anume: găsirea formelor de *trecere* spre revoluţia proletară sau de *apropiere* de aceasta. Avangarda proletariatului este cîştigată din punct de vedere ideologic... Dar de aici şi pînă la victorie mai e o cale destul de lungă... Pentru ca întreaga clasă... să ajungă să adopte o asemenea poziţie, numai propaganda, numai agitaţia nu sînt suficiente. Pentru aceasta *este necesar ca masele să dobîndească o experienţă politică a lor proprie*. Aceasta e legea fundamentală a tuturor revoluţiilor mari... masele... *au trebuit să simtă pe propria lor piele... întreaga inevitabilitate a dictaturii reacţionarilor extremişti...*, singura alternativă posibilă a dictaturii proletariatului, *pentru a coti hotărît spre comunism.*"

38 După cum este de aşteptat, fiecare din cele două partide marxiste încearcă să arunce pe celălalt vina pentru eşecul lor; unul îl acuză pe celălalt pentru politica lui aducătoare de nenorociri, şi este la rîndul său acuzat de acesta pentru că întreţine credinţa muncitorului în posibilitatea de a cîştiga bătălia pentru democraţie. E oarecum ironic să descoperi că Marx a dat el însuşi o excelentă descriere, ce se potriveşte pînă în detaliu, a acestei metode de a da vina eşecului propriu pe împrejurări şi îndeosebi pe partidul cu care te afli în concurenţă. (Descrierea lui Marx viza, fireşte, un grup rival stîngist din vremea sa.) Marx scrie (*H. o. M.*, 130; ultimul grup de sublinieri îmi aparţine = V. I. Lenin, *Doctrinele lui Karl Marx*, L.L.L., vol. I, 55): „Ei n-au nici un motiv de a-şi examina critic resursele. Tot ce trebuie să facă este să dea semnalul, şi poporul, cu toate resursele lui inepuizabile, se va năpusti împotriva *asupritorilor*. Dacă în fapt... puterile lor se dovedesc a fi curată neputinţă, vina va fi dată pe acţiunea nefastă a sofiştilor" (celălalt partid, pesemne) „care scindează *poporul unit* fărîmiţîndu-l în tabere ostile... ori se va spune că toată între-

prinderea a eşuat din pricina unui detaliu în execuţie sau că un accident neprevăzut a stricat, pentru moment, jocul. În oricare caz democratul" (sau antidemocratul) „iese imaculat din cea mai penibilă înfrîngere, după cum a intrat în ea inocent, *cu convingerea proaspăt dobîndită că e menit să învingă; că nici el nici partidul lui nu trebuie să-şi abandoneze vechea poziţie ci că, dimpotrivă, condiţiile trebuie să se maturizeze, să evolueze în direcţia preconizată de el...*"

39 Spun „aripa radicală", pentru că această interpretare istoricistă a fascismului ca fiind un stadiu inevitabil al dezvoltării inexorabile a fost acceptată şi susţinută şi de grupuri situate altminteri departe de comunişti. Chiar şi unii din liderii muncitorilor vienezi care au opus fascismului o rezistenţă eroică dar tardivă şi prost organizată erau profund convinşi că fascismul era un pas necesar în dezvoltarea istorică spre socialism. Oricît l-ar fi urît, ei se simţeau obligaţi să privească pînă şi fascismul ca pe un pas înainte, ce apropie mulţimile de năpăstuiţi de ţelul lor ultim.

40 Cf. pasajul citat în nota 37 la capitolul de faţă.

Note la capitolul 20

1 Unica traducere completă în engleză a celor trei volume ale *Capitalului* numără aproape 2 500 de pagini. La acestea trebuie adăugate cele trei volume publicate în germană sub titlul *Teorii asupra plusvalorii*; ele conţin material, în mare parte istoric, pe care Marx intenţiona să-l folosească în *Capitalul*.

2 Cf. opoziţia dintre capitalismul neîngrădit şi intervenţionism, descrisă în capitolele 16 şi 17. (Vezi notele 10 la capitolul 16, 22 la capitolul 17 şi 9 la capitolul 18, împreună cu textul respectiv.)

Pentru aserţiunea lui Lenin, cf. *H. o. M.*, 561 (= *The Teachings of Karl Marx*, 29, subliniat de mine). Interesant e că nici Lenin nici majoritatea marxiştilor nu par să-şi dea seama că de la Marx încoace societatea s-a schimbat. Lenin vorbeşte în 1914 despre „societatea contemporană" ca şi cum ar fi societatea contemporană deopotrivă lui Marx şi lui însuşi. Or, *Manifestul* a fost publicat în 1848.

3 Pentru toate citatele din alineat, cf. Marx-Engels, *Opere* vol. 23, p. 636.

4 Cf. consideraţiile făcute cu privire la aceşti termeni în nota 3 la capitolul 19.

5 Mai avantajoasă, deoarece nu ar alimenta spiritul defetist, ce putea să pună în pericol conştiinţa de clasă (după cum am menţionat în textul de la nota 7 la capitolul 19).

6 Cf. *Opere* vol. 23, pp. 641 şi urm.

7 Cele două citate sînt din *Capitalul* (*Opere* vol. 23, pp. 641 şi 648). Termenul tradus prin „semi-prosperitate" s-ar reda, într-o traducere mai liberă, prin „prosperitate medie". În loc de „supraproducţie" aş prefera traducerea „producţie excesivă", deoarece Marx *nu* înţelege „supraproducţia" în sensul că s-ar produce mai mult decît se poate vinde *acum*, ci în sensul că se produce atît de mult, încît se vor ivi curînd dificultăţi în desfacerea producţiei.

8 După cum se exprimă Parkes; cf. nota **19** la capitolul 19.

9 Teoria valorii-muncă este, bineînţeles, foarte veche. De reţinut că discuţia pe care o fac eu despre teoria valorii are în vedere doar aşa-numita „teorie obiectivă a valorii"; nu intenţionez să critic „teoria subiectivă a valorii" (căreia pesemne i s-ar potrivi mai bine denumirea de teorie a evaluării subiective, sau a actelor de alegere; cf. nota **14** la capitolul 14). J. Viner a avut amabilitatea să-mi semnaleze că aproape singura legătură dintre teoria valorii a lui Marx şi cea a lui Ricardo izvorăşte dintr-o neînţelegere a acestuia din urmă de către Marx şi că Ricardo n-a susţinut niciodată că, la volume comparabile, munca ar avea o putere creatoare mai mare decît capitalul.

10 Mie mi se pare cert că Marx nu s-a îndoit niciodată că „valorile" lui corespund, *într-un fel sau altul*, preţurilor de vînzare. Valoarea unei mărfi, susţinea el, este egală cu a alteia dacă numărul mediu de ore de muncă necesare pentru producerea lor este acelaşi. Dacă una din cele două mărfi este *aurul*, atunci greutatea ei poate fi considerată drept *preţul* celeilalte mărfi, exprimat în aur: şi cum (prin lege) banii se bazează pe aur, ajungem la preţul în bani al mărfii.

Raporturile reale de schimb pe piaţă, precizează Marx (vezi în special în *Opere* vol. 23 importanta notă de subsol **37** la p. 179), vor oscila în jurul raporturilor dintre valori; şi în consecinţă, preţul de vînzare în bani va oscila în jurul raportului de valoare corespunzător dintre marfa respectivă şi aur. „Prin transformarea mărimii valorii în preţ — spune Marx într-o formulare un pic greoaie (*Opere* vol. 23, p. 117; subliniat de mine) — acest raport necesar apare ca raport de schimb între o marfă *şi marfa-bani* existentă în afara ei" (adică aurul). „Dar în acest raport de schimb îşi poate găsi expresia atît mărimea valorii mărfii cît şi plusul sau minusul faţă de această mărime, care apar la înstrăinarea mărfii în condiţii date"; cu alte cuvinte, preţurile pot să fluctueze. „Posibilitatea unei abateri a preţului de la mărimea valorii rezidă, prin urmare, în însăşi forma preţ. Nu este vorba de o deficienţă a acestei forme, dimpotrivă, tocmai această particularitate face ca ea să fie forma adecvată a unui mod de producţie în care regula îşi poate croi drum prin haos numai ca lege a mediei care acţionează orbeşte." Mie mi se pare clar că „regula" despre care vorbeşte Marx sînt valorile şi că el crede că valorile „se manifestă" (sau „se afirmă") numai ca medii ale preţurilor efective de vînzare, care deci oscilează în jurul valorii.

Motivul pentru care subliniez aici acest lucru este că uneori a fost negat. G. D. H. Cole, de exemplu, scrie în „Introducerea" sa (*Capitalul*, XXV; subliniat de mine) următoarele: „Marx... vorbeşte de obicei ca şi cum mărfurile ar avea în mod real o tendinţă, *posterioară* fluctuaţiilor vremelnice de pe piaţă, de a fi schimbate la «valorile» lor. Or, el spune explicit (la pagina 79) că nu are în vedere aşa ceva; iar în volumul al treilea al *Capitalului*, el... prezintă cum nu se poate mai clar inevitabila divergenţă dintre preţuri şi «valori»." Dar deşi este adevărat că Marx nu consideră fluctuaţiile ca fiind doar „temporare", el crede că există în mărfuri o tendinţă, *supusă* fluctuaţiilor de pe piaţă, de a fi schimbate la „valorile" lor; căci după cum am văzut din pasajul citat aici, la care se referă şi Cole, Marx nu vorbeşte de vreo *divergenţă* între valoare şi preţ, ci descrie fluctuaţiile şi mediile. Poziţia e întrucîtva diferită în volumul al treilea al

Capitalului, unde (capitolul IX) locul „valorii" mărfii este luat de o nouă categorie, aceea a „prețului de producție", care rezultă din însumarea costului de producție cu rata medie a plusvalorii. Chiar și aici însă rămîne caracteristic pentru gîndirea lui Marx că această nouă categorie, prețul de producție, se leagă de prețul efectiv de pe piață doar ca un fel de regulator de medii. El nu determină prețurile de pe piață în mod direct, ci se exprimă (întocmai ca și „valoarea" din volumul întîi) ca o medie în jurul căreia oscilează sau fluctuează prețurilor reale. Aceasta se vede din următorul pasaj (*Capitalul*, III/2, în *Opere* vol. 25, partea a II-a, p. 398): „Prețurile de piață cresc peste și scad sub acest preț de producție regulator, dar aceste oscilații se anulează reciproc... Vom găsi aici aceeași dominantă a mediilor regulatoare semnalată de Quételet în fenomenele sociale." În mod similar, Marx vorbește aici (p. 400) despre „prețul regulator..., prețul în jurul căruia oscilează prețurile... de piață"; iar la pagina următoare, unde vorbește despre influența concurenței, el spune că-l interesează „prețul *natural*..., adică prețul... care nu este el reglat de concurență, ci, dimpotrivă,o reglează". (Subliniat de mine.) În afară de faptul că prețul „natural" arată limpede că Marx speră să descopere esența ale cărei „forme de manifestare" sînt prețurile oscilante de pe piață (cf. și nota 23 la acest capitol), vedem că Marx e consecvent ideii că această esență, fie ea valoarea sau prețul de producție, se manifestă ca *medie* a prețurilor de piață. Dezi *Das Kapital*, III/1, 171 și urm.

11 Cole, *op. cit.*, XXIX, spune, în altminteri remarcabil de clara sa expunere a teoriei plusvalorii a lui Marx, că aceasta a fost „contribuția lui distinctivă la doctrina economică". Engels însă, în Prefața sa la volumul al doilea al *Capitalului*, a arătat că această teorie nu este a lui Marx, că Marx însuși nu numai că n-a pretins vreodată că ar fi a lui, ci s-a ocupat chiar de istoria ei (în ale sale *Teorii asupra plusvalorii*; cf. nota 1 la acest capitol). Engels citează din manuscrisul lui Marx pentru a arăta că acesta se ocupă de contribuția lui Adam Smith și a lui Ricardo la această teorie și citează pe larg din broșura *The Source and Remedy of the National Difficulties*, menționată în *Capitalul*, 646, spre a arăta că ideile principale ale doctrinei, cu excepția distincției lui Marx dintre muncă și forța de muncă, se găsesc aici. (Cf. *Capitalul* vol. II, cap. XII-XV.)

12 Prima parte este denumită de Marx (cf. *Opere* vol. 23, pp. 242–243 și urm.) *timp de muncă necesar*, iar cea de a doua *timp de supramuncă*.

13 Cf. Prefața lui Engels la volumul al doilea al *Capitalului* (*Opere* vol. 24, p. 23).

14 Derivarea doctrinei despre plusvaloare a lui Marx este, firește, legată de critica pe care el o face libertății „formale", dreptății „formale" etc. Cf. în special notele 17 și 19 la capitolul 17, și textul respectiv. Vezi și textul de la nota următoare.

15 Cf. *Capitalul* vol. I (în *Opere* vol. 23, p. 765). Vezi și pasajele indicate în nota precedentă.

16 Cf. textul la nota 18 (și nota 10) la capitolul de față.

17 Vezi îndeosebi capitolul X din volumul al treilea al *Capitalului*.

18 Pentru acest citat, cf. *Opere* vol. 23, pp. 648–649. De la cuvintele „suprapopulația este deci", pasajul urmează imediat după cel citat în textul de la nota 7 la acest capitol. (Am omis cuvîntul „relativă" de după „supra-

populaţia", fiindcă în contextul de faţă este irelevant şi poate chiar generator de confuzie.) Citatul prezintă interes în legătură cu problema ofertei şi cererii şi cu doctrina lui Marx că acestea au un „substrat" (sau „esenţă"); cf. notele **10** şi **20** la capitolul de faţă.

19 Se poate menţiona, în legătură cu aceasta, că fenomenele în cauză — mizeria într-o perioadă de industrializare rapidă (sau a „capitalismului timpuriu"; cf. mai jos nota **36** şi textul respectiv) au fost recent explicate printr-o ipoteză care, dacă rămîne în picioare, ar arăta că teoria exploatării dezvoltată de Marx avea destul miez. Am în vedere o teorie bazată pe doctrina lui Walter Eucken a celor două sisteme monetare pure (aurul şi sistemul de credit) şi metoda sa de a analiza diversele sisteme economice istoriceşte date ca „mixturi" ale sistemelor pure. Aplicînd această metodă, Leonhard Miksch a arătat recent (în articolul *Die Geldordnung der Zukunft* din „Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen", 1949) că sistemul de credit duce la *investiţii forţate*, consumatorul fiind silit să economisească, să se abţină de a cheltui; „dar capitalul economisit prin aceste investiţii forţate" — scrie Miksch — „nu aparţine celor ce s-au văzut siliţi să-şi restrîngă consumul, ci întreprinzătorilor".

Dacă această teorie se dovedeşte acceptabilă, analiza lui Marx (însă nu „legile" şi nici profeţiile sale) ar apărea justificată într-o măsură considerabilă. Pentru că nu există decît o mică deosebire între „plusvaloarea" lui Marx, care, de drept, aparţine muncitorului dar este „apropriată" sau „expropriată" de către „capitalist", şi „economiile forţate" ale lui Miksch, care devin proprietatea nu a consumatorului ce s-a văzut silit să economisească, ci a „întreprinzătorului". Miksch însuşi dă de înţeles că aceste rezultate explică multe aspecte ale dezvoltării economice din secolul al nouăsprezecelea (şi ale naşterii socialismului).

Se cuvine remarcat că analiza lui Miksch explică faptele relevante invocînd *imperfecţiunile* sistemului concurenţial (el vorbeşte de un „monopol economic al creării de bani, înzestrat cu o putere formidabilă"), în timp ce Marx a încercat să explice faptele corespunzătoare pornind de la ipoteza unei pieţe libere, adică a liberei concurenţe.(În plus „consumatorii" nu pot fi, desigur, identificaţi complet cu „muncitorii industriali".) Oricare ar fi însă explicaţia, faptele — descrise de Miksch ca „intolerabil de antisociale" — rămîn; şi este spre lauda lui Marx, atît că a refuzat să se împace cu aceste fapte, cît şi că a depus un mare efort pentru a le explica.

20 Cf. nota **10** la capitolul de faţă, îndeosebi pasajul referitor la preţul „natural" (de asemenea nota **18** şi textul respectiv); este interesant că în volumul al treilea al *Capitalului*, nu departe de pasajele citate în nota **10** la capitolul de faţă (vezi *Capitalul*, III/2, 352; subl. îmi aparţin), şi într-un context similar, Marx face următoarea remarcă metodologică: „*Dacă aparenţa lucrurilor ar coincide cu esenţa lor, orice ştiinţă ar fi de prisos.*" Aceasta înseamnă, fireşte, esenţialism pur. În nota **24** la capitolul de faţă am arătat că acest esenţialism se învecinează cu metafizica.

Este clar că atunci cînd, mai ales în volumul întîi, vorbeşte în repetate rînduri despre „forma-bani", Marx se gîndeşte la o „formă a aparenţei", a cărei esenţă este „valoarea". (Cf. şi nota **6** la capitolul 17 şi textul respectiv.)

21 *Capitalul*, vol. I. „Fetişismul mărfii şi misterul său".

22 Cf. *Opere* vol. 23, pp. 530–531, cu rezumatul lui Marx: „O dublare a forței productive a muncii, împărțirea zilei de muncă rămînînd aceeași, ar lăsa nechimbat prețul forței de muncă și plusvaloarea. Atîta doar că fiecare din ele s-ar concretiza în de două ori atîtea valori de întrebuințare, care însă ar fi definite în mod proporțional... În caz de creștere a productivității muncii prețul forței de muncă ar putea astfel să scadă în mod continuu *o dată cu creșterea, tot continuă, a masei de mijloace de subzistență ale muncitorului.*"

23 Dacă se înregistrează o creștere mai mult sau mai puțin generală a productivității, atunci e posibil să crească și productivitatea în întreprinderile de exploatare și prelucrare a aurului; ceea ce ar însemna că aurul, la fel ca orice altă marfă, devine mai ieftin dacă e evaluat prin timpul de muncă. În consecință, ceea ce e valabil pentru restul mărfurilor va fi valabil și pentru aur; iar cînd Marx vorbește (cf. nota precedentă) despre creșterea venitului real al muncitorului, aceasta ar fi valabil, teoretic vorbind, și despre venitul său în aur, adică în bani. (Așadar, analiza lui Marx din *Capitalul*, de unde am citat doar un rezumat în nota precedentă, nu este corectă acolo unde el vorbește despre „prețuri"; pentru că „prețurile" sînt „valorile" exprimate în aur și ele pot rămîne *neschimbate* dacă productivitatea crește în mod egal în toate ramurile producției, inclusiv în cea a aurului.)

24 Ceea ce e straniu în teoria valorii a lui Marx (ca deosebită de cea a școlii clasice engleze, susține J. Viner) este că ea consideră munca umană ca fiind fundamental diferită de toate celelalte procese din natură, spre exemplu de munca animalelor. De unde se vede clar că teoria se sprijină, în ultimă instanță, pe o teorie *morală*, pe doctrina că suferința umană și timpul de munca cheltuit de om sînt ceva fundamental diferit de oricare din procesele naturale. Am putea numi această doctrină *doctrina sacralității muncii umane*. În ce mă privește, nu neg că în sens moral această teorie este corectă și că, deci, avem datoria de a acționa conform ei. Dar cred în același timp că o analiză economică nu trebuie să se bazeze pe o doctrină morală sau metafizică sau religioasă de care cel ce o susține nu este conștient. Marx care, după cum vom vedea în capitolul 22, nu credea în mod conștient într-o morală umanitară sau reprima în sinea sa asemenea credințe, clădea pe o temelie moralistă acolo unde nu bănuia — în teoria sa abstractă a valorii. Există aici, firește, o legătură cu esențialismul său: esența tuturor relațiilor sociale și economice este munca umană.

25 Referitor la intervenționism, cf. notele **22** la capitolul 17 și **9** la capitolul 18. (Vezi și nota **2** la capitolul de față.)

26 Referitor la *paradoxul libertății* în aplicarea sa la libertatea economică, cf. nota **20** la capitolul 17, unde se dau și alte referințe.

Problema *pieței libere*, menționată în text numai cu aplicare la piața muncii, este de o importanță foarte mare. Generalizînd cele spuse în text, apare clar că ideea pieței libere este paradoxală. Dacă statul nu intervine, pot să intervină alte organizații semi-politice cum sînt monopolurile, trusturile, cartelurile etc., reducînd libertatea pieței la o ficțiune. Pe de altă parte, este de cea mai mare importanță să se înțeleagă că fără o piață liberă ocrotită cu grijă, întregul sistem economic va înceta inevitabil să îndeplinească singurul său scop rațional, acela de *a satisface cerințele consumatorului*. Dacă acesta din urmă n-are posibilitatea de a alege; dacă e nevoit să ia ceea ce producătorul îi oferă; dacă nu

consumatorul, ci producătorul — fie el un producător privat, statul sau un serviciu comercial — este stăpînul pieţei; atunci se creează inevitabil o situaţie în care consumatorul serveşte, în ultimă instanţă, ca un fel de furnizor de bani şi colector de deşeuri al producătorului, în loc ca producătorul să fie în slujba nevoilor şi dorinţelor consumatorului.

Aici ne confruntăm, în mod evident, cu o importantă problemă de inginerie socială: piaţa trebuie controlată, dar în aşa fel încît controlul să nu împieteze asupra liberei alegeri a consumatorului şi să nu suprime necesitatea ca producătorii să se întreacă între ei pentru a cîştiga favoarea consumatorului. O „planificare" economică ce nu planifică în favoarea libertăţii economice în acest sens ne-ar apropia primejdios de mult de totalitarism. (Cf. F. A. Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, 1939/40.)

27 Cf. nota 2 la acest capitol şi textul respectiv.

28 Această distincţie între maşinile şi utilajele ce servesc în principal la *extinderea* producţiei şi cele ce servesc în principal la *intensificarea* ei a fost introdusă în text mai ales cu scopul de a permite o prezentare mai clară a raţionamentului. Sper însă că ea contribuie, în plus, şi la ameliorarea lui.

Cele mai importante pasaje din Marx referitoare la ciclul industrial (c.i.) şi la legătura acestuia cu şomajul (ş.): *Manifestul* (*Opere* vol. 4, pp. 471 şi urm.) (c.i.) şi mai multe locuri din *Capitalul*, vol. 1 (cf. *Opere* vol. 23). Vezi şi volumul al treilea al *Capitalului*, îndeosebi capitolul XV, secţiunea *Surplus de capital şi surplus de populaţie*, (c.i. şi ş.) şi capitolele XXV-XXXII. Vezi şi pasajul din volumul al doilea al *Capitalului* din care am citat o frază în nota 17 la capitolul 17.

29 Cf. *Minutes of Evidence, taken before the Secret Committee of the House of Lords appointed to inquire into the causes of Distress* etc., 1875, citat în *Capitalul*, III/1, în *Opere* vol. 25 partea I, pp. 464 şi urm.

30 Cf., spre exemplu, cele două articole referitoare la *Reforma bugetară* de C. G. F. Simkin din revista australiană *Economic Record*, 1941 şi 1942 (vezi şi nota 3 la capitolul 9). Aceste articole se ocupă de politica de prevenire şi combatere a crizelor şi relatează pe scurt despre măsurile practicate în Suedia.

31 Cf. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, îndeosebi p. 220, nota 6.

32 Citatele sînt din *Capitalul*, III/2, în *Opere* vol. 25, partea a II-a, p. 357. (Eu traduc prin „mărfuri utile", deşi „valoarea de întrebuinţare" ar fi o traducere mai literală.)

33 Teoria pe care o am în vedere (susţinută — întocmai sau cu foarte mici ajustări — de J. Mill, după cum mă informează J. Viner) este ţinta unor frecvente aluzii ale lui Marx, care a combătut-o, fără a izbuti însă să arate foarte limpede de ce nu e de acord cu ea. Am putea-o exprima foarte pe scurt ca fiind doctrina conform căreia întregul capital se reduce în cele din urmă la salarii, întrucît capitalul „imobilizat" (sau, cum îi spune Marx, „constant") a fost produs, şi plătit, ca salarii. Sau, în terminologia lui Marx: Nu există capital constant, ci doar capital variabil.

Această doctrină a fost prezentată foarte clar şi simplu de Parkes (*op. cit.*, 95): „Întregul capital este capital variabil. Că aşa stau lucrurile, va reieşi clar dacă ne vom reprezenta o întreprindere ipotetică ce controlează întregul său proces de producţie, de la fermă sau mină pînă la produsul finit,

fără a cumpăra din afară utilaje sau materie primă. Într-o asemenea întreprindere întreg costul producţiei va consta din suma salariilor plătite." Şi cum un sistem economic luat în ansamblu poate fi privit ca o asemenea întreprindere ipotetică, în cadrul căreia utilajele (capitalul constant) sînt plătite totdeauna sub formă de salarii (capital variabil), totalul capitalului constant face parte în mod necesar din totalul celui variabil.

Nu cred că acest raţionament, pe care şi eu l-am împărtăşit cîndva, poate invalida poziţia lui Marx. (Aceasta e, poate, singura chesiune importantă în care nu pot să fiu de acord cu excelenta critică a lui Parkes.) Şi iată de ce. Dacă ipotetica întreprindere se decide să-şi *sporească* utilajele, şi nu doar să le înlocuiască sau să le aducă îmbunătăţirile necesare — putem privi acest proces ca pe un tipic proces de acumulare de capital, în sensul lui Marx, *prin investiţii din profit.* Pentru a evalua eficienţa acestei investiţii, va trebui să examinăm dacă profiturile din anii următori cresc proporţional cu ea.O parte din aceste noi profituri poate fi la rîndul său investită. În cursul anului în care este investită (adică, în care are loc o acumulare de profit prin transformare în capital constant) ea este plătită, ce-i drept, sub formă de capital variabil. Însă după ce a fost investită, ea va fi considerată, în perioadele următoare, parte a capitalului constant, deoarece se aşteaptă de la ea să contribuie proporţional la obţinerea de noi profituri. Dacă acest lucru nu se întîmplă, rata profitului va trebui să scadă şi atunci vom spune că a fost o investiţie greşită. Rata profitului este deci o măsură a eficienţei unei investiţii, a productivităţii capitalului constant nou-adăugat care, deşi iniţial a fost plătit sub formă de capital variabil, devine totuşi capital constant în sensul lui Marx şi îşi exercită influenţa asupra ratei profitului.

34 Cf., de exemplu, capitolul XIII din volumul al treilea al *Capitalului*, 221: „Masa absolută a profitului produs... poate, aşadar, să crească..., cu toată scăderea progresivă a ratei profitului. Aceasta nu numai că este *posibil*, ci chiar *trebuie* să se întîmple — abstracţie făcînd de fluctuaţiile trecătoare — în sistemul producţiei capitaliste."

35 Citatele din acest alineat sînt din *Capitalul*, vol. I. (*Opere* vol. 23, pp. 650–651, 654–655.)

36 Pentru rezumatul lui Parkes, cf. *Marxism — A Post Mortem*, p. 102.

Putem menţiona aici că teoria marxistă după care revoluţiile depind de mizerie a fost confirmată într-o anumită măsură în secolul trecut de izbucnirea unor revoluţii în ţări în care mizeria a crescut într-adevăr. Însă contrar predicţiei lui Marx, acestea nu au fost ţări ale capitalismului dezvoltat, ci fie ţări agrare, fie ţări în care capitalismul era într-un stadiu primitiv de dezvoltare. În sprijinul acestei constatări Parkes a întocmit o listă (cf. *op. cit.*, 48). Ar rezulta astfel că tendinţele revoluţionare scad o dată cu progresele industrializării. Prin urmare Revoluţia rusă nu trebuie interpretată ca prematură (iar ţările industriale avansate nu trebuie considerate răs-coapte pentru revoluţie), ci mai degrabă ca un produs al mizeriei tipice unui capitalism imatur şi al mizeriei din mediul rural, la care s-au adăugat mizeria războiului şi prilejul favorabil oferit de înfrîngerile armatei ruse. Vezi şi, mai sus, nota 19.

37 Cf. *H. o. M.*, 507.

Într-o notă de subsol la acest pasaj (cf. *Capitalul* vol. III / 1, în *Opere* vol. 25, partea I, p. 241) Marx susţine că Adam Smith are dreptate, iar Ricardo greşeşte.

Pasajul din Smith la care Marx probabil face aluzie este citat mai jos în cuprinsul alineatului şi este luat din *The Wealth of Nations*, (vol. II, p. 95 în Everyman edition).

Marx citează un pasaj din Ricardo (*Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78). Există însă un pasaj şi mai caracteristic în care Ricardo susţine că mecanismul descris de Smith „nu poate... afecta rata profitului" (*Principles*, 232).

38 Citat în Lenin, *Imperialismul...*, în *Opere complete*, vol. 27, p. 411.

39 Referitor la această schimbare de front, cf. nota **31** la capitolul 19 şi textul respectiv.

40 Cf. Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1917) (în *Opere complete*, vol. 27 p. 412).

41 Aceasta poate fi o scuză, deşi una foarte nesatisfăcătoare, pentru unele din remarcile cele mai deprimante ale lui Marx, citate de Parkes în *Marxism — A Post Mortem* (213 şi urm., nota 3). Sînt remarci extrem de deprimante, pentru că prilejuiesc întrebarea dacă Marx şi Engels au fost cu adevărat iubitori de libertate, cum ne-ar fi plăcut să credem; dacă n-au fost cumva influenţaţi de iresponsabilitatea şi naţionalismul lui Hegel mai mult decît ne-am fi aşteptat în temeiul doctrinei lor generale.

42 Cf. *Opere* vol. 20, p. 277: „Transformînd tot mai mult majoritatea covîrşitoare a populaţiei în proletariat, modul de producţie capitalist creează forţa care este silită să înfăptuiască această revoluţie." Pentru pasajul din *Manifestul*, cf. *Opere* vol. 4, p. 476. Pasajul următor este din *Războiul civil din Franţa*, în *Opere* vol. 17, pp. 379–380.

43 Pentru acest pasaj de o uimitoare naivitate, cf. *Opere* vol. 17, p. 358.

44 Referitor la această tactică, cf. Marx, *Adresă către Liga Comuniştilor*, citată în notele **14** şi **35–37** la capitolul 19. (Cf. şi, de exemplu, notele **26** şi urm. la acel capitol.) A se vedea şi următorul pasaj din *Adresă* (*Opere* vol. 7, p. 273). (Subl. de mine = *Labour Monthly*, septembrie 1922, 145–146): „Aşa, de pildă, dacă mic-burghezii propun răscumpărarea căilor ferate şi a fabricilor, muncitorii trebuie să ceară ca aceste căi ferate şi fabrici să fie pur şi simplu confiscate de stat fără nici o despăgubire, ca proprietate a unor reacţionari. Dacă democraţii propun impozite proporţionale, muncitorii trebuie să ceară impozite progresive; dacă democraţii propun ei înşişi impozite progresive moderate, muncitorii trebuie să insiste asupra unui impozit ale cărui cote să crească atît de repede, încît să distrugă marele capital; dacă democraţii cer plata datoriilor publice, muncitorii să ceară declararea statului în stare de faliment. *Revendicările muncitorilor vor trebui deci să se orienteze pretutindeni după concesiile şi măsurile democraţilor.*" Iată deci tactica preconizată de comunişti, despre care Marx spune: „Lozinca lor de luptă trebuie să fie: «Revoluţia neîntreruptă!»."

Note la capitolul 21

1 Cf. notele **22** la capitolul 17 şi **9** la capitolul 18, ca şi textul respectiv.

2 Engels spune în *Anti-Dühring* că Fourier a descoperit cu mult timp în urmă „cercul vicios" al modului de producţie capitalist; cf. *Opere* vol. 20, p. 270.

3 Cf. *Opere* vol. 25, partea I, p. 448.
4 Cf., spre exemplu, Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, pp. 102 şi urm.
5 Aceasta e o problemă pe care vreau s-o las deschisă.
6 Asupra acestei idei a insistat, în diferite discuţii, colegul meu, prof. C. G. F. Simkin.
7 Cf. textul de la nota 11 la capitolul 14 şi finalul notei 17 la capitolul 17.
8 Cf. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefaţa, vol. I, p. VII. Pasajul e citat mai complet în nota 27 la capitolul 25.

Note la capitolul 22

1 Referitor la lupta lui Kierkegaard împotriva „creştinismului oficial", cf. îndeosebi a sa *Carte a Judecătorului* (ed. germană, de H. Gottsched, 1905).
2 Cf. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind* (1817); citat în *Capitalul*, 715.

La p. 711 (nota 1) Marx îl citează pe „galantul şi spiritualul abate Galiani" ca împărtăşind vederi similare: „Dumnezeu a făcut ca oamenii care exercită profesiunile cele mai utile să se nască în număr foarte mare." Vezi Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

Că nici măcar în ţările occidentale creştinismul încă nu s-a debarasat cu totul de spiritul care preconizează revenirea la societatea închisă a reacţiunii şi asupririi, se poate vedea din strălucita polemică a lui H. G. Wells împotriva atitudinii partizane şi pro-fasciste a lui Dean Inge faţă de războiul civil din Spania. Cf. H. G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), pp. 38–40. (Făcînd această referire la cartea lui Wells, nu înţeleg să mă raliez în nici un fel la cele spuse de el, fie în chip critic sau constructiv, despre federaţie; şi mai cu seamă la ideea comisiilor mondiale cu depline împuterniciri, avansată de el la pp. 56 şi urm. Primejdiile fasciste pe care le comportă o atare idee mi se par enorme.) Pe de altă parte, există pericolul opus, cel al unei biserici pro-comuniste; cf. nota 12 la capitolul 9.

3 Cf. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 172.
4 Kierkegaard a spus însă despre Luther un lucru ce i s-ar putea potrivi şi lui Marx: „Ideea corectivă a lui Luther... produce... cea mai sofisticată formă de... păgînism." (*Op. cit.*, 147.)
5 Cf. *H. o. M.*, 231 (= Ludwig Feuerbach, 56); cf. notele 11 şi 14 la capitolul 13.
6 Cf. nota 14 la capitolul 13 şi textul respectiv.
7 Cf. lucrarea mea *The Poverty of Historicism*, secţiunea 19.
8 Cf. *H. o. M.*, 247 şi urm. (= GA, volum special, 97).
9 Pentru aceste citate, cf. *H. o. M.*, 248 şi 279 (ultimul pasaj e prescurtat = GA, volum special, 97 şi 277).
10 Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 16. (Sublinierea îmi aparţine.)
11 Pentru aceste două citate, cf. *The Churches Survey Their Task* (1937), p. 130, şi A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), p. 1. În legătură cu remarca finală din acest capitol, cf. şi vederile exprimate de Parkes în ultima frază a criticii sale la adresa marxismului (*Marxism — A Post Mortem*, 1940, p. 208).

Note la capitolul 23

1 Privitor la Mannheim, vezi îndeosebi *Ideologie şi utopie* (citată aici după ed. germană, 1929). Termenii „habitat social" şi „ideologie totală" se datorează ambii lui Mannheim; termenii „sociologism" şi „istorism" au fost menţionaţi în capitolul precedent. Ideea de „habitat social" este platoniciană.

Pentru o critică a cărţii lui Mannheim *Omul şi societatea într-o epocă de reconstrucţie* (1941), care combină tendinţele istoriciste cu un holsim romantic şi chiar mistic, vezi lucrarea mea *The Poverty of Historicism, II* (*Economica*, 1944).

2 Cf. interpretarea mea din *What is Dialectic*? (*Mind*, 49, îndeosebi p. 414; de asemenea *Conjectures and Refutations*, îndeosebi p. 325.)

3 Termenul este al lui Mannheim (cf. *Ideologie şi utopie*, 1929, p. 35). Pentru „inteligenţa echilibrată", vezi *op. cit.*, p. 123, unde acest termen este atribuit lui Alfred Weber. Pentru teoria despre o intelectualitate lax ancorată în tradiţie, vezi *op. cit.*, pp. 121–134 şi îndeosebi p. 122.

4 Pentru această din urmă teorie, sau mai degrabă practică, cf. notele 51 şi 52 la capitolul 11.

5 Cf. *What is Dialectic*? (p. 417; *Conjectures and Refutations*, p. 327). Cf. nota 33 la capitolul 12.

6 Analogia dintre metoda psihanalitică şi cea a lui Wittgenstein este menţionată în Wisdom, *Other Minds* (*Mind*, vol. 49, p. 370, notă): „O îndoială de felul «Niciodată nu pot şti cu adevărat ce simte o altă persoană» poate să provină din mai multe asemenea surse. Această supradeterminare a simptomelor sceptice complică tratamentul lor. Acesta se aseamănă cu tratamentul psihanalitic (ca să ducem mai departe analogia lui Wittgenstein) prin aceea că tratamentul e totuna cu diagnosticul, iar diagnosticul constă în descrierea — foarte completă — a simptomelor." Şi aşa mai departe. (Pot să remarc aici că, folosind cuvîntul „a şti" în sensul lui curent, bineînţeles că nu putem şti niciodată ce simte o altă persoană. Putem doar să facem ipoteze despre ce simte. Aceasta rezolvă aşa-zisa problemă. E greşit să se vorbească aici de îndoială, şi e o greşeală şi mai mare să se încerce înlăturarea îndoielii printr-un tratament semiotico-analitic.)

7 Psihanaliştii par să susţină acelaşi lucru despre exponenţii psihologiei individuale, şi probabil că au dreptate. Cf. *Istoria mişcării psihanalitice* (1916) a lui Freud, unde acesta consemnează (la p. 42) că Adler a făcut următoarea remarcă (ce se încadrează perfect în schema psiho-individuală adleriană, conform căreia sentimentele de inferioritate sînt de însemnătate predominantă): „Crezi că-i o mare plăcere pentru mine să stau toată viaţa în umbra ta?" Aceasta sugerează că Adler, cel puţin în momentul acela, nu şi-a aplicat cu succes teoriile la sine însuşi. Acelaşi lucru pare însă să fie valabil şi despre Freud: nici unul din întemeietorii psihanalizei n-a fost psihanalizat. La această obiecţie, ei obişnuiau să răspundă că s-au psihanalizat singuri. Numai că o asemenea scuză ei n-ar fi acceptat-o niciodată din partea altcuiva; şi pe bună dreptate.

8 Pentru analiza obiectivităţii ştiinţifice făcută în cele ce urmează, cf. cartea mea, *Logica cercetării*, secţiunea 8.

9 Vreau să cer scuze kantienilor pentru faptul de a-i fi menționat aici alături de hegelieni.

10 Cf. notele **23** la capitolul 8 şi **39** (alineatul al doilea) la capitolul 11.

11 Cf. notele **34** şi urm. la capitolul 11.

12 Cf. K. Mannheim, *Ideologie şi utopie* (ed. germană, p.167).

13 Pentru primul din aceste două citate, cf. *op. cit.*, 167. (Pentru a simplifica, traduc prin „conştient" în loc de „reflexiv".) Pentru cel de-al doilea, cf. *op. cit.*, p. 166.

14 Cf. Marx-Engels, *Opere* vol. 20, p. 112: „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate şi necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității." Pentru formularea dată de Hegel însuşi acestei idei îndrăgite, cf. *Hegel's Selections*, 213 (= *Werke*, 1832–1887, VI, 310): „Adevărul necesității, aşadar, este libertatea." 361 (= *WW*, XI, 46): „...principiul *creştin* al conştiinței de sine — Libertatea." 362 (= *WW*, XI, 47): „Natura esențială a libertății, care cuprinde în sine necesitatea absolută, trebuie înfățişată ca dobîndire a conştiinței de sine (pentru că este, prin însăşi natura ei, conştiință de sine) şi prin aceasta ea îşi înțelege existența." Şi aşa mai departe.

Note la capitolul 24

1 Folosesc aici termenul „raționalism" în opoziție cu „iraționalism", şi nu cu „empirism". Carnap scrie în a sa *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260: „În prezent cuvîntul «raționalism» este luat adesea... într-un sens modern: ca desemnînd *opusul iraționalismului.*"

Folosind în acest fel termenul „raționalism", nu vreau să sugerez că celălalt mod de a-l folosi, în opoziție cu „empirism" ar fi eventual mai puțin important. Dimpotrivă, consider că această opoziție caracterizează una din cele mai importante probleme ale filozofiei. De această problemă însă nu vreau să mă ocup aici; şi simt că pentru opusul empirismului am face mai bine să folosim, în locul termenului „raționalism" în sens cartezian, un alt termen, cum ar fi „intelectualism" sau „intuiționism intelectual". Este cazul să menționez, în acest context, că *nu definesc* termenii „rațiune" sau „raționalism"; îi folosesc ca pe nişte etichete, avînd grijă ca nimic să nu depindă de cuvintele pe care le folosim. Cf. capitolul 11, îndeosebi nota **50**. (Pentru referință la Kant, vezi nota **56** la capitolul 12 şi textul respectiv.)

2 Lucrul acesta am încercat să-l fac în *Towards a Rational Theory of Tradition* (*The Rationalist Annual*, 1949, pp. 36 şi urm., retipărit în *Conjectures and Refutations*, pp. 120 şi urm.).

3 Cf. Platon, *Timaios*, 51 e. (Vezi şi trimiterile din nota **33** la capitolul 11.)

4 Cf. capitolul 10, îndeosebi notele **38–41** şi textul respectiv.

La Pitagora, Heraclit, Parmenide, Platon avem un amestec de elemente mistice şi raționaliste. Mai ales Platon, în pofida accentului pe care-l pune pe „rațiune", a încorporat filozofiei sale doze atît de mari de iraționalism, încît a ajuns aproape să elimine raționalismul moştenit de la Socrate. Aceasta le-a permis neoplatonicienilor să-şi întemeieze misticismul pe Platon; iar misticismul de mai tîrziu se alimentează în principal din aceste surse.

Poate că e un fapt accidental, însă oricum remarcabil, că încă mai există o frontieră culturală între Europa Occidentală şi regiunile Europei Centrale care aproape coincid cu regiunile ce n-au ajuns sub administraţia Imperiului Roman al lui August şi nu s-au bucurat de binefacerile păcii romane, adică ale civilizaţiei romane. Aceleaşi regiuni „barbare" sînt în mod special predispuse de a fi afectate de misticism, deşi nu ele au inventat misticismul. Bernard de Clairvaux a recoltat cele mai mari succese în Germania, unde mai tîrziu aveau să înflorească Eckhart şi şcoala lui, precum şi Boehme.

Mult mai tîrziu Spinoza, care a încercat să combine intelectualismul cartezian cu tendinţele mistice, a redescoperit teoria unei mistice intuiţii intelectuale, care, în ciuda puternicei opoziţii a lui Kant, a dus la afirmarea post-kantiană a „idealismului", la Fichte, Schelling şi Hegel. Practic întreg iraţionalismul modern se reclamă de la aceştia din urmă, după cum am indicat pe scurt în capitolul 12. (cf. şi notele **6**, **29–32** şi **58** de mai jos, **32–33** la capitolul 11 şi referinţele la misticism date acolo.)

5 Referitor la „activităţile mecanice", cf. notele **21** şi **22** la capitolul de faţă.

6 Spun „înlăturată" pentru a acoperi punctele de vedere 1) că o atare supoziţie ar fi falsă, 2) că ea ar fi neştiinţifică (şi nepermisă), deşi ar putea, eventual, să fie întîmplător adevărată, 3) că ea ar fi „lipsită de sens" sau „lipsită de semnificaţie", de pildă în sensul *Tractatus*-ului lui Wittgenstein; cf. nota **51** la capitolul 12 şi nota **8**–2) la capitolul de faţă.

Legat de distincţia dintre raţionalismul „critic" şi cel „necritic", putem menţiona că filozofia lui Duns Scot, ca şi cea a lui Kant, ar putea fi interpretate ca fiind apropiate de raţionalismul „critic". (Am în vedere doctrinele lor privind „primatul voinţei", care poate fi interpretat ca primat al deciziei iraţionale.)

7 În această notă şi în cea următoare voi face cîteva remarci despre paradoxuri, în special despre *paradoxul mincinosului*. Ca preambul la aceste remarci, am putea spune că aşa-numitele paradoxuri „logice" şi „semantice" nu mai sînt doar un fel de joacă de-a logicienilor. Aceste paradoxuri nu numai că s-au dovedit importante pentru dezvoltarea matematicii, ci devin importante şi în alte domenii ale gîndirii. Există o anumită legătură între aceste paradoxuri şi probleme cum ar fi *paradoxul libertăţii*, care, după cum am văzut (cf. nota **20** la capitolul 17 şi notele **4** şi **6** la capitolul 7) prezintă o însemnătate considerabilă în filozofia politică. La punctul 4) al notei de faţă se va arăta pe scurt că diferitele *paradoxuri ale suveranităţii* (cf. nota **6** la capitolul 7 şi textul respectiv) se aseamănă îndeaproape cu paradoxul mincinosului. Despre metodele moderne de rezolvare a acestor paradoxuri (sau, poate, mai corect spus: de construcţie a unor limbaje în care ele nu apar) nu voi face nici un fel de comentarii, deoarece ele ar depăşi perimetrul tematic al cărţii de faţă.

1) *Paradoxul mincinosului* poate fi formulat în multe feluri. Iată unul din ele. Să presupunem că cineva spune într-o zi: „Tot ceea ce spun eu astăzi sînt minciuni"; sau mai precis: „Toate enunţurile pe care le fac astăzi sînt false"; şi că în ziua respectivă nu mai spune nimic. Încercînd să stabilim dacă ceea ce a spus el este adevărat, iată ce descoperim. Dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este adevărat, atunci, luînd în considerare *ce anume* a spus,

ajungem la rezultatul că spusa sa trebuie să fie falsă. Iar dacă pornim de la presupunerea că ceea ce a spus este fals, trebuie să conchidem, avînd în vedere *ce anume* a spus, că este adevărat.

2) Paradoxurile sînt numite uneori „contradicţii". Poate că totuşi este întrucîtva derutant să fie numite aşa. O contradicţie (sau autocontradicţie) obişnuită este pur şi simplu un enunţ fals din punct de vedere logic, cum ar fi enunţul „Platon a fost ieri mulţumit şi el nu a fost ieri mulţumit". Dacă presupunem că un asemenea enunţ este fals, presupunerea nu dă naştere la nici o nouă dificultate. Pe cînd despre un paradox nu putem presupune nici că este adevărat, *nici că este fals*, fără a ne lovi de dificultăţi.

3) Există, totuşi, enunţuri ce sînt strîns înrudite cu paradoxurile, dar care, vorbind mai riguros, nu sînt decît autocontradicţii. Să luăm, de exemplu, enunţul: „Toate enunţurile sînt false." Dacă presupunem că acest enunţ este adevărat, ajungem — avînd în vedere *ce anume* spune el — la rezultatul că este fals. În schimb, dacă presupunem că este fals, nu ne lovim de nici o dificultate; pentru că această presupunere duce doar la rezultatul că nu toate enunţurile sînt false, sau, cu alte cuvinte, că există enunţuri — unul, cel puţin — care sînt adevărate. Iar rezultatul acesta e inofensiv; pentru că din el nu decurge că enunţul nostru iniţial se numără printre cele adevărate. (De aici nu urmează că putem construi în fapt un limbaj *scutit de paradoxuri* în care să se poată totuşi formula „Toate enunţurile sînt false" sau „Toate enunţurile sînt adevărate".)

În ciuda faptului că enunţul „Toate propoziţiile sînt false" nu este cu adevărat un paradox, el poate fi numit, cu îngăduinţă, „o formă a paradoxului mincinosului", avînd în vedere că se aseamănă îndeaproape cu acesta; chiar şi vechea formulare grecească a acestui paradox (Epimenide cretanul spune: „Toţi cretanii mint întotdeauna") este, în această terminologie, mai degrabă „o formă a paradoxului mincinosului", adică o contradicţie, decît un paradox. (Cf. şi nota următoare şi nota 54 la capitolul de faţă, ca şi textele respective.)

4) Voi releva acum, pe scurt, asemănarea dintre paradoxul mincinosului şi diferitele *paradoxuri ale suveranităţii*, de exemplu al principiului că trebuie să guverneze cei mai buni sau cei mai înţelepţi sau majoritatea. (Cf. nota 6 la capitolul 7 şi textul respectiv.)

C. H. Langford a descris diferite moduri de formulare a paradoxului mincinosului, între care şi următorul. Se consideră două enunţuri, făcute de doi inşi, A şi B.

A spune: „Ceea ce spune B este adevărat."

B spune: „Ceea ce spune A este fals."

Aplicînd metoda descrisă mai sus, ne convingem cu uşurinţă că fiecare din aceste fraze este paradoxală. Să considerăm acum următoarele două fraze, dintre care prima este principiul conform căruia cei mai înţelepţi trebuie să guverneze:

A) Principiul spune: Ceea ce omul cel mai înţelept spune în B) trebuie să fie lege.

B) Omul cel mai înţelept spune: Ceea ce principiul spune în A) nu trebuie să fie lege.

8–1) Că principiul evitării tuturor presupoziţiilor este „o formă a paradoxului mincinosului" în sensul notei 7–3) la acest capitol, şi că atare auto-

contradictoriu, se vede uşor dacă îl descriem după cum urmează. Un filozof îşi începe investigaţia acceptînd fără argumentare principiul: „Toate principiile acceptate fără argumentare sînt nepermise." Este clar că dacă presupunem că acest principiu e adevărat, trebuie să conchidem, avînd în vedere ceea ce spune, că el este nepermis. (Presupunerea contrară nu duce la nici o dificultate.) Remarca „îndemn la desăvîrşire" face aluzie la critica obişnuită a acestui principiu, formulată, spre exemplu, de Husserl. J. Laird (*Recent Philosophy*, 1936, p. 121) scrie despre acest principiu că reprezintă „o trăsătură cardinală a filozofiei lui Husserl. Succesul său ar putea fi mai îndoielnic, pentru că presupoziţiile îşi au felul lor de a se insinua". Pînă aici sînt total de acord cu Laird; n-aş subscrie însă fără rezerve la remarca pe care o face în continuare, cum că „...evitarea tuturor presupoziţiilor se prea poate să fie un îndemn la desăvîrşire, imposibil de aplicat într-o lume inadvertentă". (Vezi şi nota 5 la capitolul 25.)

2) Putem examina în acest loc şi alte cîteva „principii" care, în sensul notei 7–3) la capitolul de faţă, reprezintă „forme ale paradoxului mincinosului" şi sînt, ca atare, autocontradictorii.

a) Din punctul de vedere al filozofiei sociale este de interes următorul „principiu al sociologismului" (şi „principiul istorismului", analog lui). Ele pot fi formulate după cum urmează: „Nici un enunţ nu este absolut adevărat, toate enunţurile fiind inevitabil relative la habitatul social (şi istoric) al autorilor lor." Este clar că observaţiile din nota 7–3) se aplică aici practic fără nici o modificare. Căci dacă presupunem că un asemenea principiu este adevărat, atunci urmează că el nu este adevărat, ci doar „relativ la habitatul social şi istoric al autorului său". Vezi şi nota 53 la capitolul de faţă, plus textul respectiv.

b) Exemple de acest fel se găsesc şi în *Tractatus*-ul lui Wittgenstein. Unul este următoarea propoziţie a lui Wittgenstein (citată mai complet în nota 46 la capitolul 11): „Totalitatea propoziţiilor adevărate este... totalitatea ştiinţei despre natură." Cum această propoziţie nu aparţine ştiinţei despre natură (ci, mai degrabă, unei metaştiinţe, adică unei teorii ce vorbeşte despre ştiinţă) urmează că ea asertează propriul său neadevăr, fiind de aceea contradictorie.

În plus, este clar că această propoziţie încalcă principiul lui Wittgenstein însuşi (*Tractatus*, p. 57) după care „Nici o propoziţie nu poate să spună ceva despre ea însăşi..."

* Dar chiar şi ultimul principiu citat adineauri, pe care îl voi numi „W", se dovedeşte a fi o formă a paradoxului mincinosului, asertînd propriul său neadevăr. (Nu văd deci cum ar putea el să fie — după cum crede Wittgenstein — echivalent, sau un rezumat, sau un substitut al „întregii teorii a tipurilor", adică al teoriei lui Russell menite să evite paradoxurile descoperite de acesta, prin împărţirea tuturor expresiilor ce au înfăţişare de propoziţii în trei clase – propoziţii adevărate, propoziţii false şi expresii lipsite de semnificaţie sau pseudo-propoziţii.) Pentru că principiul W al lui Wittgenstein poate fi reformulat după cum urmează:

W') Nici o expresie (şi în special nici o expresie avînd înfăţişarea unei propoziţii) care cuprinde o referire la ea însăşi — fie conţinînd propriul ei nume, fie o variabilă individuală ce ia valori dintr-o clasă căreia expresia în cauză îi aparţine — nu este o propoziţie (ci o pseudopropoziţie lipsită de semnificaţie).

Să presupunem că W^{+} este adevărat. Atunci, luînd în considerare faptul că el este o expresie şi că se referă la orice expresie, el nu poate fi o propoziţie şi deci a *fortiori* nu este adevărat.

Aşadar, presupunerea că este adevărat cade; W^{+} nu poate fi adevărat. Aceasta nu arată însă că este neapărat fals; pentru că nici presupunerea că e fals, nici presupunerea că e lipsit de semnificaţie (sau lipsit de sens) nu ne implică în dificultăţi imediate.

Wittgenstein ar putea, eventual, să spună că el însuşi a sesizat acest lucru atunci cînd a scris (p. 189; cf. nota 51–1) la capitolul 11): „Propoziţiile mele au efect clarificator în felul următor: acela care mă înţelege îşi dă în cele din urmă seama de lipsa lor de sens..."; în orice caz, putem bănui că el ar înclina să categorisească W^{+} nu drept fals, ci drept lipsit de semnificaţie. Eu însă cred că W^{+} nu este lipsit de semnificaţie, ci pur şi simplu fals. Sau, mai precis, eu cred că în orice limbaj formalizat (bunăoară în unul în care pot fi exprimate enunţurile indecidabile ale lui Gödel) ce dispune de mijloace pentru a vorbi despre propriile lui expresii, şi în care avem nume pentru clase de expresii cum sînt „propoziţiile" şi „non-propoziţiile", *formalizarea unui enunţ care exprimă, asemenea lui W^{+}, propria sa lipsă de semnificaţie, va fi autocontradictorie, şi nu lipsită de semnificaţie şi nici autentic paradoxală*; va fi o propoziţie înzestrată cu semnificaţie pentru simplul fapt că asertează despre orice expresie de un anumit fel că nu este o propoziţie (adică formulă bine formată); iar o asemenea aserţiune va fi adevărată sau falsă, şi nu lipsită de semnificaţie, pentru simplul fapt că a fi (sau a nu fi) propoziţie bine formată este o proprietate a expresiilor. De exemplu, „Toate expresiile sînt lipsite de semnificaţie" va fi autocontradictorie, dar nu autentic paradoxală; tot aşa va fi şi „Expresia x este lipsită de semnificaţie" dacă punem în locul lui „x" numele acestei expresii. Modificînd o idee a lui J. N. Findlay, putem scrie:

Expresia obţinută punînd în locul variabilei din următoarea expresie: „Expresia obţinută punînd în locul variabilei din următoarea expresie x numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii nu este un enunţ", numele construit folosind ghilimelele al acestei expresii, nu este un enunţ.

Textul pe care tocmai l-am scris se dovedeşte a fi un enunţ autocontradictoriu. (Dacă scriem de două ori „este un enunţ fals" în loc de „nu este un enunţ", obţinem un paradox al mincinosului; iar dacă scriem „este un enunţ nedemonstrabil",obţinem un enunţ gödelian în formularea lui J. N. Findlay.)

Să rezumăm. Contrar primelor impresii, constatăm că o teorie ce implică propria sa lipsă de semnificaţie nu este lipsită de semnificaţie, ci falsă, dat fiind că predicatul „lipsit(ă) de semnificaţie", spre deosebire de predicatul „fals(ă)", nu dă naştere la paradoxuri. Şi deci teoria lui Wittgenstein nu este lipsită de semnificaţie, după cum crede el, ci e pur şi simplu falsă (sau, mai specific, autocontradictorie).

3) Uni pozitivişti au susţinut că o tripartiţie a expresiilor unui limbaj în I) enunţuri adevărate, II) enunţuri false şi III) expresii lipsite de semnificaţie (sau, mai bine, expresii altele decît enunţurile bine formate) este mai mult sau mai puţin „naturală" şi asigură, în virtutea lipsei lor de semnificaţie, eliminarea paradoxurilor şi, în acelaşi timp, a sistemelor metafizice. Voi prezenta acum un argument din care ar putea să rezulte insuficienţa acestei tripartiţii.

Şeful serviciului de contraspionaj al Generalului dispune de trei cutii pentru corespondenţă, purtînd etichetele I) „Cutia generalului", II) „Cutia inamicului" (la care sînt lăsaţi să aibă acces spionii inamici) şi III) „Deşeuri de hîrtie" şi este instruit să distribuie toate informaţiile ce-i parvin înainte de ora 12 între cele trei cutii, după cum informaţia este I) adevărată, II) falsă sau III) lipsită de semnificaţie.

O vreme, el primeşte informaţii pe care le distribuie cu uşurinţă (printre care, enunţuri adevărate din teoria numerelor naturale etc. şi eventual enunţuri aparţinînd logicii, cum ar fi *L*: „Dintr-o mulţime de enunţuri adevărate nu se poate deduce valid nici un enunţ fals"). Ultimul mesaj *M*, sosit cu ultimul curier exact înainte de ora 12, îl descumpăneşte puţin, pentru că sună aşa: „Din mulţimea tuturor enunţurilor introduse, sau ce urmează a fi introduse, în cutia purtînd eticheta „Cutia generalului" nu se poate deduce valid enunţul «0 = 1»." La început, şeful contraspionajului se întreabă dacă n-ar trebui cumva să introducă *M* în cutia II). Dîndu-şi seama însă că, dacă ar fi introdus în II), *M* ar furniza inamicului o valoroasă informaţie adevărată, el se decide în cele din urmă să introducă *M* în I).

Aceasta se dovedeşte a fi însă o mare greşeală. Pentru că logicienii simbolici (experţii în logistică?) din statul major al Generalului, după ce formalizează (şi „aritmetizează") conţinutul cutiei Generalului, descoperă că au obţinut o mulţime de enunţuri conţinînd o aserţiune a propriei ei consistenţe; iar aceasta, conform celei de a doua teoreme despre decidabilitate a lui Gödel, duce la o contradicţie, astfel încît în fapt „0 = 1" poate fi dedusă din informaţia presupus adevărată furnizată Generalului.

Soluţia acestei dificultăţi constă în a recunoaşte că pretenţia de exhaustivitate a tripartiţiei este neîntemeiată, cel puţin pentru limbile obişnuite; iar din teoria adevărului a lui Taraski aflăm că nici un număr finit de cutii nu ar fi suficient. Descoperim în acelaşi timp că „lipsa de semnificaţie" în sensul de „a nu se număra printre formulele bine formate" nu este nicidecum un indiciu de „vorbire fără sens", adică de „cuvinte ce pur şi simplu nu înseamnă nimic, deşi s-ar putea pretinde profund semnificative"; or, principala pretenţie a pozitiviştilor a fost de a fi dezvăluit că metafizica are tocmai un asemenea caracter.*

9 Pare-se că dificultatea legată de aşa-numita „problemă a inducţiei" l-a condus pe Whitehead la desconsiderarea raţionamentului afişată în *Process and Reality*. (Cf. şi notele **35–37** la acest capitol.)

10 Este o decizie morală, şi nu o simplă „chestiune de gust", fiindcă nu-l priveşte doar pe cel în cauză, ci afectează pe alţi oameni şi vieţile lor. (Referitor la opoziţia dintre chestiuni estetice de gust şi probleme morale, cf. textul de la nota **6** la capitolul 5; de asemenea capitolul 9, îndeosebi textul de la notele **10–11**.) Decizia cu care ne confruntăm este de maximă importanţă din punctul de vedere că „învăţaţii", care se confruntă cu ea, acţionează în chip de mandatari intelectuali pentru cei ce nu se confruntă cu ea.

11 Cred că forţa cea mai mare a creştinismului rezidă în aceea că se adresează în chip fundamental nu speculaţiei abstracte, ci imaginaţiei, descriind într-un mod foarte concret suferinţa omului.

12 Kant, marele egalitarist în privinţă deciziilor morale, a relevat binefacerile ce rezultă din faptul inegalităţii dintre oameni. El vedea în varieta-

tea şi individualitatea caracterelor şi opiniilor umane una din principalele condiţii ale progresului atît moral cît şi material.

13 Aluzia e la cartea lui A. Huxley, *The Brave New World.*

14 Referitor la distincţia dintre fapte şi decizii sau revendicări, cf. textul de la notele 5 şi urm. la capitolul 4. Referitor la „limbajul revendicărilor politice" (sau al „propunerilor" politice, în sensul lui L. J. Russell) cf. textul de la notele 41–43, capitolul 6 şi nota 5–3) la capitolul 5.

Aş înclina să spun că teoria egalităţii naturale înnăscute a tuturor oamenilor este falsă; dar cum oameni de talia unui Niels Bohr susţin că influenţa mediului este singura dătătoare de seamă pentru deosebirile dintre indivizi, şi cum nu există suficiente date experimentale pentru a arbitra în această chestiune, pesemne că trebuie să ne mărginim la calificativul „probabil falsă".

15 Vezi, de exemplu, pasajul din *Omul politic* al lui Platon, citat în textul de la nota 12 la capitolul 9. Un alt asemenea pasaj se găseşte în *Republica*, 409–410 a. După ce a vorbit (409 b şi c) despre *„bunul judecător... care este om de ispravă pentru că are un suflet de ispravă"*, Platon continuă (409 e şi urm.): „Nu tocmai o astfel de medicină şi de jurisprudenţă vei orîndui în cetate..., care îi vor îngriji pe cetăţenii bine înzestraţi trupeşte şi sufleteşte?... Pe cei neisprăviţi trupeşte [medicina] îi va lăsa să piară, iar pe cei rău alcătuiţi sufleteşte şi incurabili [jurisprudenţa] îi va osîndi la moarte." — „Da, — spuse el — pentru că ai dovedit că acesta e lucrul cel mai bun atît pentru cei ce au astfel de beteşuguri, cît şi pentru cetate."

16 Cf. notele 58 la capitolul 8 şi 28 la capitolul 10.

17 Un exemplu este H. G. Wells, care a dat primului capitol al cărţii sale *The Common Sense of War and Peace* excelentul titlu: *Oamenii în toată firea n-au nevoie de conducători.* (Cf. şi nota 2 la capitolul 22.)

18 Pentru problema şi paradoxul toleranţei, cf. nota 4 la capitolul 7.

19 „Lumea" nu este raţională, dar ştiinţei îi revine sarcina de a o raţionaliza. „Societatea" nu este raţională, dar inginerul social are sarcina de a o raţionaliza.. (Aceasta, fireşte, nu înseamnă că ar trebui s-o „dirijeze" sau că ar fi de dorit o „planificare" centralizată sau colectivistă.) Limbajul obişnuit nu este raţional, dar nouă ne revine sarcina de a-l raţionaliza sau cel puţin de a nu lăsa să decadă standardele lui de claritate. Atitudinea caracterizată aici ar putea fi descrisă drept *„raţionalism pragmatic"*. El stă cu raţionalismul necritic şi cu iraţionalismul în raporturi asemănătoare celor pe care le are cu acestea din urmă raţionalismul critic. Pentru că un raţionalism necritic poate argumenta că lumea este raţională şi că ştiinţa are sarcina de a descoperi această raţionalitate, pe cînd iraţionalistul poate insista că lumea, fiind în chip fundamental iraţională, trebuie trăită şi epuizată pe calea emoţiilor şi pasiunilor (ori pe calea intuiţiei intelectuale), şi nu prin metode ştiinţifice. În opoziţie cu aceste puncte de vedere, raţionalismul pragmatic poate să admită că lumea nu este raţională, cerînd însă în acelaşi timp *ca noi*, pe cît posibil, *să o supunem raţiunii.* Folosind cuvintele lui Carnap (*Der Logische Aufbau* etc., 1928, p. VI), am putea descrie ceea ce eu numesc „raţionalism pragmatic" drept „atitudinea ce năzuieşte pretutindeni la claritate, dar recunoaşte că evenimentele vieţii se împletesc în moduri ce nu sînt niciodată pe deplin inteligibile sau raţionale".

20 Referitor la problema standardelor de claritate ale limbajului nostru, cf. nota precedentă şi nota **30** la capitolul 12.

21 Industrializarea şi diviziunea muncii sînt atacate, spre exemplu, de Toynbee, *A Study of History*, vol. I, pp. 2 şi urm. Toynbee deplînge (p. 4) faptul că „sistemul industrial s-a impus «lucrătorilor intelectuali» din lumea occidentală...; şi că atunci cînd aceştia au încercat să «prelucreze» materialul respectiv în articole «fabricate» sau «semi-fabricate», ei au trebuit să recurgă încă o dată la diviziunea muncii..." Într-un alt loc (p. 2) Toynbee spune despre revistele ştiinţifice de fizică: „Aceste reviste reprezentau sistemul industrial «sub formă de carte», cu diviziunea muncii ce-i este proprie şi cu aspiraţia sa la o producţie maximă de articole fabricate *mecanic* din materia primă disponibilă." (Subliniat de mine.) Toynbee pledează (p. 3, nota 2) împreună cu hegelianul Dilthey, ca măcar ştiinţele umane să se ferească de asemenea metode. (El citează din Dilthey, care spune: „Categoriile reale... nu sînt nicăieri aceleaşi în ştiinţele umane ca în ştiinţele naturii.")

Interpretarea dată de Toynbee diviziunii muncii din domeniul ştiinţei mi se pare la fel de eronată ca încercarea lui Dilthey de a crea o falie între metodele ştiinţelor naturii şi cele ale ştiinţelor sociale. Ceea ce Toynbee numeşte „diviziunea muncii" ar putea fi descris mai bine drept cooperare şi critică reciprocă. Cf. textul de la notele **8** şi urm. la capitolul 23 şi comentariile lui Macmurray despre cooperarea ştiinţifică citate în capitolul de faţă, textul de la nota **26**. (Privitor la anti-raţionalismul lui Toynbee, cf. şi nota **61** la capitolul 11.)

22 Cf. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent* (Beckly Social Service Lecture, 1936). Sînt îndatorat d-lui L. Webb că mi-a atras atenţia asupra acestui interesant pasaj.

23 Privitor la futurismul moral ca o variantă de pozitivism moral, cf. capitolul 22 (în special textul de la notele **9** şi urm.).

Aş atrage aici atenţia asupra faptului că, în opoziţie cu moda de acum (cf. notele **51** şi urm. la capitolul 11), eu încerc să iau în serios remarcile lui Keller şi să examinez dacă sînt adevărate, în loc de a le da deoparte ca lipsite de semnificaţie, după cum ar cere-o moda pozitivistă.

24 Cf. nota **70** la capitolul 10 şi textul respectiv, şi nota **61** la capitolul 11.

25 Cf. *Matei* 7, 15 şi urm.: „Păziţi-vă de proroci. Ei vin la voi îmbrăcaţi în haine de oi, dar pe dinlăuntru sînt lupi răpitori. Îi veţi cunoaşte după roadele lor."

26 Cele două pasaje sînt din J. Macmurray, *The Clue to History* (1938), pp. 86 şi 192. (Privitor la dezacordul meu cu Macmurray cf. textul de la nota **16** la capitolul 25.)

27 Cf. cartea lui L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists* şi scurta mea remarcă despre hegelianismul lui Jeans, făcută în *What is Dialectic?* (*Mind*, 1940, 49, p. 420; retipărit în *Conjectures and Refutations*, p. 330.)

28 Cf., spre exemplu, notele **8–12** la capitolul şi textul respectiv.

29 Cf. capitolul 10, îndeosebi partea lui finală, adică notele **59–70** şi textul respectiv (vezi în special referirea la McTaggart din nota **59**); nota la *Introducere*; notele **33** la capitolul 11 şi 36 la capitolul 12; notele **4, 6** şi **58** la capitolul de faţă. Vezi de asemenea ideea, formulată insistent de Wittgenstein (citată în nota **32** la capitolul de faţă), că sentimentul mistic constă în contemplarea sau trăirea lumii ca *tot limitat*.

O mult discutată lucrare recentă despre misticism şi rolul său în politică este *Grey Eminence* de Aldous Huxley. E o lucrare interesantă în principal pentru că autorul pare a nu-şi da seama că propria sa naraţiune despre părintele Iosif, mistic şi politician, infirmă categoric principala teză a cărţii. Teza e că exerciţiul practicii mistice constituie singura disciplină educaţională cunoscută capabilă să ofere oamenilor acea temelie morală şi religioasă de neclintit de care au atîta nevoie cei ce influenţează viaţa politică. Or, povestea scrisă de Huxley arată că părintele Iosif, cu tot exerciţiul său, a căzut în ispita curentă la cei ce deţin puterea — şi n-a fost în stare să i se împotrivească; puterea absolută l-a corupt în chip absolut. Aşadar, singurele mărturii istorice pe care le invocă autorul infirmă total teza sa; ceea ce însă pe dînsul nu pare să-l îngrijoreze.

30 Cf. F. Kafka, *The Great Wall of China* (*Marele zid chinezesc*; trad. engleză de E. Muir, 1933), p. 236.

31 Cf. şi nota **19** la capitolul de faţă.

32 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus*..., p. 187: „Mistic nu e *cum* este lumea, ci *că* este. Contemplarea lumii *sub specie aeterni* este contemplarea ei ca un tot limitat. Sentimentul lumii ca un tot limitat este sentimentul mistic." După cum se vede, misticismul lui Wittgenstein este unul tipic holist. Privitor la alte pasaje din Wittgenstein (*loc. cit.*) ca de exemplu: „Există într-adevăr inexprimabilul. Acesta se *arată*; el este misticul", cf. critica pe care o face Carnap în a sa *Logical Syntax of Language* (1937), pp. 314 şi urm. Cf. şi nota **25** la capitolul 25 şi textul respectiv. Vezi şi nota **29** la capitolul de faţă şi trimiterile de acolo.

33 Cf. capitolul 10, de exemplu notele **40**, **41**. Tendinţa tribală şi ezoterică a acestui gen de filozofie poate fi exemplificată printr-un citat din H. Blueher (cf. Kolnai, *The War against the West*, p. 74, sublinierea îmi aparţine): „Creştinismul este un crez pronunţat aristocratic, liber de morală şi cu neputinţă de a fi învăţat. Creştinii se recunosc între ei după înfăţişare; ei alcătuiesc înăuntrul societăţii umane un ansamblu de oameni care totdeauna se înţeleg între ei şi *pe care nu-i înţelege nimeni în afară de ei înşişi*. Ei formează o ligă secretă. În plus, genul de iubire ce-i animă pe creştini este cel ce iluminează templele păgîne; el n-are nici o legătură cu invenţia ebraică a aşa-numitei iubiri pentru omenire sau iubiri a aproapelui." Un alt exemplu putem lua din cartea lui E. von Salomon, *Proscrişii* (citată şi în nota **90** la capitolul 12; citatul ce urmează este de la p. 240; sublinierea îmi aparţine): „*Ne-am recunoscut într-o clipă*, deşi veneam din toate părţile Reichului, unde ni se răspîndise faima de oameni cîrcotaşi şi primejdioşi."

34 Această remarcă nu trebuie luată în sens istoricist. Nu vreau să profeţesc că în evoluţiile viitoare conflictul nu va juca nici un rol. Vreau să spun doar că ar fi fost timpul să înţelegem că această problemă nu există sau că, în orice caz, este neînsemnată în comparaţie cu problema *religiilor nefaste* cum sînt totalitarismul şi rasismul, cu care ne confruntăm.

35 Am în vedere *Principia Mathematica* de A. N. Whitehead şi B. Russell. (Whitehead precizează, în *Process and Reality*, p. 10, nota **1**, că „discuţiile introductive sînt practic scrise de Russell, iar în ediţia a doua sînt integral ale lui".)

36 Cf. referirea la Hegel (şi la mulţi alţii, între care Platon şi Aristotel) în A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 14.

37 Cf. Whitehead, *op. cit.*, pp. 18 şi urm.

38 Cf. Anexa lui Kant la *Prolegomene* (*Opere*, ed Cassirer vol. IV, 132 şi urm.).

39 Cf. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 20 şi urm.

Referitor la atitudinea de *ia sau lasă!*, descrisă în alineatul următor, cf. nota 53 la capitolul 11.

40 Cf. Whitehead, *op. cit.*, 492. Iată alte două antiteze de acest fel: „E la fel de adevărat să spui că Lumea este imanentă lui Dumnezeu cum e să spui că Dumnezeu este imanent Lumii... E la fel de adevărat să spui că Dumnezeu creează Lumea, cum e să spui că Lumea îl creează pe Dumnezeu." Aceste formulări ne trimit cu gîndul, aproape irezistibil, la misticul german Scheffler (Angelus Silesius), care scria: „Eu sînt la fel de mare ca Dumnezeu, Dumnezeu e la fel de mic ca mine, eu nu pot să fiu fără el şi nici el fără mine."

Legat de remarca mea, făcută mai departe în cuprinsul alineatului, că pur şi simplu nu pot să înţeleg ce anume doreşte autorul să comunice, aş vrea să spun că am pregetat mult înainte de a scrie acest lucru. Pentru că o critică de genul „nu înţeleg" e un divertisment destul de ieftin şi de primejdios. Am scris aceste cuvinte numai pentru că, în pofida străduinţei mele, ele au rămas adevărate.

41 Cf. scrisoarea lui Kant către Mendelssohn din 8 aprilie 1766. (*Opere*, ed. Cassirer, vol. IX, pp. 56 şi urm.)

42 Cf. Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, 536 şi urm.

43 Toynbee spune (*op. cit.*, 537) despre „spiritele tradiţional ortodoxe" că „vor privi investigaţia noastră ca pe un atac împotriva istoricităţii naraţiunii despre Cristos aşa cum o prezintă Evangheliile" şi susţine (p. 538) că Dumnezeu se revelează nu doar prin adevăr, ci şi prin poezie; conform teoriei sale, Dumnezeu „s-a revelat în folclor".

44 Pe linia acestei încercări de a aplica metodele lui Toynbee la el însuşi, s-ar putea pune întrebarea dacă al său *Study of History*, proiectat să cuprindă treisprezece volume, nu este un *tour de force*, cum ar zice dînsul, în aceeaşi măsură ca „istoriile de felul celor cîteva serii de volume în curs de publicare acum la Cambridge University Press" — lucrări pe care el le compară foarte inspirat (vol. I, p. 4) cu nişte „gigantice tuneluri, poduri, diguri, transatlantice, nave grele de luptă şi zgîrie-nori". Şi am mai putea întreba dacă acest *tour de force* al lui Toynbee nu seamănă mai degrabă cu fabricarea a ceea ce el numeşte o „maşină a timpului", adică a unei refugieri în trecut. (Cf. îndeosebi medievalismul lui Toynbee, discutat pe scurt în nota **61** la capitolul 11. Cf. şi nota **54** la capitolul de faţă.)

45 Eu n-am văzut pînă acum decît primele şase volume. Einstein este unul din puţinii oameni de ştiinţă menţionaţi.

46 Toynbee, *op. cit.*, vol. II, 178.

47 Toynbee, *op. cit.*, vol. V,. 581 şi urm. (Subliniat de mine.)

Legat de nesocotirea, menţionată în text, de către Toynbee a doctrinelor lui Marx, în particular a *Manifestului Partidului Comunist*, ar fi de spus că la p. 169 (nota 5) a acestui volum, Toynbee scrie: „In martie 1918, aripa bolşevică sau majoritară a Partidului Social-Democrat din Rusia şi-a schimbat denumirea în «Partidul Comunist din Rusia» (ca omagiu adus Comunei din Paris din 1871)..." O remarcă similară întîlnim în acelaşi volum, p. 582, nota 1.

Ceea ce spune Toynbee nu este însă corect. Schimbarea denumirii (propusă de Lenin la conferința din aprilie 1917 a partidului; cf. *Handbook of Marxism*, 783; cf. și p. 787) se referea, în mod destul de evident, la faptul că „Marx și Engels își spuneau comuniști", după cum se exprimă Lenin, și la *Manifestul Partidului Comunist*.

48 Cf. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* (vezi nota 9 la capitolul 13). Referitor la cele două rădăcini istorice ale comunismului lui Marx (arhaismul lui Platon și, poate, și al lui Pitagora, și *Faptele apostolilor*, ce pare influențată de acest arhaism), vezi îndeosebi nota **29** la capitolul 5; vezi și notele: **30** la capitolul 4, **34–36** la capitolul 6, și notele **3** și **8** la capitolul 13 (ca și textul de acolo).

49 Cf. Toynbee, *op. cit.*, vol. V, 587.

50 Cf. capitolul 22, îndeosebi textul de la notele **1–4** și finalul acelui capitol.

51 Nu este un pasaj izolat; Toynbee își exprimă foarte des respectul față de „verdictul istoriei"; fapt ce se armonizează cu doctrina sa după care „creștinismul susține... că Dumnezeu s-a revelat în istorie". Despre această „doctrină neo-protestantă" (cum o numește K. Barth) vom vorbi în capitolul următor (cf. îndeosebi nota **12** la acel capitol).

Legat de modul cum îl tratează Toynbee pe Marx, se poate menționa că întreaga sa abordare este puternic influențată de marxism. El spune (*op. cit.*, vol. I, p. 41, nota 3): „Mai multe asemenea neologisme marxiste au ajuns să fie folosite curent printre oameni ce resping dogmele marxiste." Enunțul se referă în special la folosirea cuvîntului „proletariat". Dar el acoperă mai mult decît simpla folosire a unor cuvinte.

52 Cf. Toynbee, *op. cit.*, vol. III, 476. Pasajul face trimitere la vol. I, partea I, A, *Relativitatea gîndirii istorice*. (Despre relativitatea gîndirii istorice vom discuta în capitolul următor.) Pentru o excelentă critică timpurie a relativismului istoric (și a istoricismului), vezi lucrarea lui H. Sidgwick *Philosophy — Its Scope and Relations* (1902), prelegerea IX, îndeosebi pp. 180 și urm.

53 Căci dacă *orice* gîndire este într-un asemenea sens „inevitabil relativă" la habitatul ei istoric, încît nu e „absolut adevărată" (adică nu e adevărată), atunci judecata se aplică și acestei aserțiuni. Astfel, ea nu poate fi adevărată, necum să fie o inevitabilă „lege a naturii umane". Cf. și nota **8–2**, a) la capitolul de față.

54 Referitor la susținerea că Toynbee caută refugiu în trecut, cf. nota **44** la capitolul de față și nota **61** la capitolul 11 (privitoare la medievalismul lui Toynbee). Toynbee face el însuși o excelentă critică a arhaismului și eu sînt întru totul de acord cu atacul său (vol. VI, pp. 65 și urm.) la adresa încercărilor naționaliste de reînviere a limbilor străvechi, mai ales în Palestina. În schimb, atacul lui Toynbee însuși împotriva industrialismului (cf. nota **21** la capitolul de față) pare a nu fi mai puțin arhaist. În ce privește refugiul în viitor, n-am alte mărturii în afară de titlul profetic anunțat de Toynbee pentru partea a XII-a a lucrării sale: *Perspectivele civilizației occidentale*.

55 „Tragicul succes lumesc al întemeietorului islamului" este menționat de Toynbee în *op. cit.*, III, p. 472. Privitor la Ignațiu de Loyola, cf. vol. III, 270; 466 și urm.

56 Cf. *op. cit.*, vol. V, 590. Următorul pasaj citat este din acelaşi volum, p. 588.

57 Toynbee, *op. cit.*, vol. VI, 13.

58 Cf. Toynbee, vol. VI, 12 şi urm. (Referirea este la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare ale moralei şi ale religiei.*)

Următorul fragment istoricist din Toynbee (vol. V, 585; sublinierile îmi aparţin) este interesant în acest context: „Creştinii cred — *iar studiul Istoriei le dă în mod sigur dreptate* — că frăţia între oameni *nu poate fi înfăptuită de către Om altfel* decît prin înrolarea lui ca cetăţean al unei *Civitas Dei* care transcende lumea umană şi-l are ca rege pe Dumnezeu însuşi." Cum ar putea dovedi un studiu al istoriei o atare aserţiune? Nu comportă oare o mare răspundere afirmaţia că ea poate fi dovedită?

Privitor la lucrarea lui Bergson *Cele două izvoare*, sînt întru totul de acord că în orice gîndire creatoare există un element iraţional sau intuitiv; dar un asemenea element poate fi găsit şi în gîndirea ştiinţifică raţională. Gîndirea raţională nu este ne-intuitivă; ea este intuiţie, dar nu necontrolată, ci *supusă la teste şi încercări de infirmare.* Aplicînd această constatare la problema creării societăţii deschise, admit că oameni de felul lui Socrate erau inspiraţi de intuiţie; dar, admiţînd acest lucru, cred totodată că *raţionalitatea* este trăsătura prin care întemeietorii societăţii deschise diferă de cei ce au încercat să oprească dezvoltarea ei şi care erau şi ei, cum e cazul cu Platon, inspiraţi de intuiţie — însă de o intuiţie necontrolată de cerinţa rezonabilităţii (în sensul în care acest termen a fost folosit în capitolul de faţă). Vezi şi nota la *Introducere.*

59 Cf. nota 4 la capitolul 18.

Note la capitolul 25

1 Aşa-numiţii convenţionalişti (H. Poincaré, P. Duhem şi, mai recent, A. Eddington); cf. nota 17 la capitolul 5.

2 Cf. cartea mea *Logica cercetării.*

3 „Teoria intelectului-recipient" a fost menţionată în capitolul 23. (*Pentru „teoria ştiinţei-proiector", vezi şi textul meu *Spre o teorie raţională a tradiţiei*, care figurează acum în culegerea mea *Conjectures and Refutations*, îndeosebi pp. 127 şi urm.*) „Teoria ştiinţei-proiector" cuprinde, cred, exact acele elemente ale kantianismului care pot fi susţinute. Am putea spune despre Kant că a greşit considerînd că proiectorul însuşi nu e susceptibil de ameliorare; şi nesesizînd faptul că se poate întîmpla ca unele proiectoare (teorii) să nu izbutească să lumineze fapte pe care altele le scot limpede în evidenţă. Or, tocmai graţie acestui fapt renunţăm la folosirea anumitor proiectoare şi facem progrese.

4 Cf. nota 23 la capitolul 8.

5 Referitor la încercarea de evitare a oricăror presupoziţii, cf. critica (la adresa lui Husserl) din nota 8-1) la capitolul 24, şi textul respectiv. Ideea naivă că ar fi posibilă evitarea oricărei presupoziţii (sau punct de vedere) — a fost atacată şi dintr-o altă perspectivă, de H. Gomperz. (Cf. *Weltanschauungslehre*, I, 1905, pp. 33 şi 35; îmi îngădui, aici, o traducere, poate, un pic liberă.) Atacul lui Gomperz este îndreptat împotriva empiriştilor radicali. (Nu împotriva lui

Husserl.) „O atitudine filozofică sau ştiinţifică faţă de fapte — scrie Gomperz — este întotdeauna o atitudine de gîndire, şi nu o simplă atitudine de savurare a lor, în felul vitelor, sau de contemplare, în felul unui pictor, sau de totală scufundare în fapte, ca în cazul unui vizionar. Trebuie deci să admitem că filozoful nu e mulţumit cu faptele aşa cum sînt, ci gîndeşte despre ele... Astfel pare clar că în spatele radicalismului filozofic care pretinde... a se adresa faptelor sau datelor imediate, există totdeauna o preluare ascunsă şi necritică a unor doctrine tradiţionale. Pentru că oarecare idei despre fapte sînt cu siguranţă prezente şi în cazul acestor radicali; dar cum ei sînt într-atît de inconştienţi de ele, încît îşi închipuie că admit doar fapte, nu putem decît să presupunem că ideile lor sînt... necritice." (Cf. şi remarcile aceluiaşi autor despre *Interpretare* în *Erkenntnis*, vol. 7, pp. 225 şi urm.)

6 Cf. reflecţiile lui Schopenhauer despre istorie (*Parerga* etc., vol. II, cap. XIX, § 238; *Opere*, ed. a doua germană, vol VI, p. 480).

7–1) După cîte ştiu, teoria cauzalităţii schiţată aici în text a fost prezentată pentru prima dată în cartea mea *Logica cercetării* (1935). Reluînd aici pasajul respectiv din această carte, am eliminat parantezele folosite în original şi am adăugat numere puse între paranteze, precum şi patru scurte pasaje, tot între paranteze, parte pentru a face mai inteligibil un text întrucîtva comprimat, şi parte (în cazul ultimelor două perechi de paranteze) pentru a face loc unui punct de vedere ce nu-mi apărea cu claritate în 1935 — punctul de vedere a ceea ce Tarski a numit „semantică". (Vezi, de ex., a sa *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, în *Actes du Congrès International Philosophique*, vol. III, Paris, 1937, pp. 1 şi urm. şi R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Graţie elaborării de către Tarski a fundamentelor semanticii, nu mai am motive să ezit (cum făceam scriind cartea menţionată) a folosi din plin termenii „cauză" şi „efect". Pentru că li se poate da, folosind conceptul de adevăr al lui Tarski, o definiţie semantică, de felul: Evenimentul A este cauza evenimentului B, iar B efectul evenimentului A, dacă şi numai dacă există un limbaj în care putem formula trei propoziţii, *u*, *a* şi *b*, astfel încît *u* e o lege universală adevărată, *a* descrie pe A şi *b* pe B, iar *b* e o consecinţă logică a lui *u* şi *a*. (Aici termenul „eveniment" sau „fapt" poate fi definit printr-o versiune semantică a definiţiei date de mine „evenimentului" în *Logica cercetării*, p. 119 şi urm., ca de pildă: Un eveniment E este designatul comun al unei clase de enunţuri singulare reciproc traductibile.)

2) Aş adăuga aici cîteva remarci de ordin istoric privind *problema cauzei şi efectului*. Conceptul aristotelic de cauză (mai precis, cauzele sale formală, materială şi eficientă; cauza finală nu ne interesează aici, deşi ceea ce voi spune i se aplică şi acesteia) este tipic esenţialist; problema este de a explica schimbarea sau mişcarea; iar explicaţia este dată cu referire la structura ascunsă a lucrurilor. Acest esenţialism se regăseşte încă în punctele de vedere asupra cauzalităţii ale lui Bacon, Descartes, Locke şi Newton; teoria lui Descartes însă deschide calea spre un nou punct de vedere. El vedea esenţa tuturor corpurilor fizice în întinderea lor spaţială sau forma lor geometrică, trăgînd de aici concluzia că singurul mod în care corpurile pot acţiona unul asupra altuia este impactul (împingerea); un corp în mişcare disloca *în mod necesar* un altul deoarece ambele au întindere şi ca atare nu pot umple acelaşi spaţiu. Aşa se

face că *efectul urmează cauzei cu necesitate și orice explicație cu adevărat cauzală (a evenimentelor fizice) trebuie dată cu referire la impact.* Această concepție era asumată încă și de Newton, care în consecință spunea despre propria sa teorie a gravitației — care, firește, pune în joc ideea de atracție, și nu pe cea de impact — că nimeni care e cît de cît familiarizat cu filozofia nu o poate considera drept o explicație satisfăcătoare; ea rămîne încă și acum influentă în fizică sub forma reținerii ce se manifestă față de orice fel de „acțiune la distanță". Berkeley a fost primul care a criticat explicația prin esențe ascunse, fie că acestea sînt introduse pentru a „explica" atracția newtoniană ori că duc la o teorie carteziană a impactului; el cerea ca știința să *descrie* și nu să *explice* prin conexiuni esențiale sau necesare. Această doctrină, care a devenit una din caracteristicile principale ale pozitivismului, își pierde motivația dacă se adoptă teoria explicației propusă de noi; pentru că explicația devine atunci un gen de descriere; o descriere ce face uz de ipoteze universale, condiții inițiale și deducție logică. Lui Hume (care a fost parțial anticipat de Sextus Empiricus, Al Gazzâli și alții) i se datorează ceea ce am putea numi cea mai de seamă contribuție la teoria cauzării; el a arătat (împotriva viziunii carteziene) că nu putem cunoaște nimic despre vreo conexiune necesară între un eveniment A și un alt eveniment B. Tot ce putem cunoaște este că pînă acum evenimentele de genul A (sau evenimentele asemănătoare lui A) au fost urmate de evenimente de genul B (sau evenimente asemănătoare lui B). Putem cunoaște că, în fapt, asemenea evenimente au fost legate între ele; dar cum nu putem cunoaște că această legătură este una necesară, tot ce putem spune este că a fost constatată în trecut. Teoria noastră recunoaște integral această critică humeană. Dar ea diferă de Hume prin aceea că 1) formulează explicit *ipoteza universală* că evenimentele de genul A sînt totdeauna și pretutindeni urmate de evenimente de genul B; 2) asertează adevărul enunțului că A este cauza lui B, cu condiția ca ipoteza universală să fie adevărată. Hume, cu alte cuvinte, privea doar evenimentele A și B considerate în ele însele; și nu putea găsi între acestea două nici o urmă de legătură cauzală sau conexiune necesară. Noi însă adăugăm un al treilea lucru, legea universală; iar în raport cu această lege putem vorbi de legătură cauzală sau chiar de conexiune necesară. Am putea, de pildă, să dăm definiția: Evenimentul B este *legat cauzal* (sau *conectat în mod necesar*) cu evenimentul A dacă și numai dacă A este cauza lui B (în sensul definiției noastre semantice date mai sus). Cît privește problema adevărului unei legi universale, putem spune că există nenumărate legi universale al căror adevăr nu-l punem niciodată sub semnul întrebării în viața de toate zilele; și că, prin urmare, există, tot așa, nenumărate cazuri de cauzare unde, în viața de toate zilele, nu punem niciodată sub semnul întrebării „legătura cauzală necesară". Din punctul de vedere al metodei științifice, lucrurile se prezintă altfel. Pentru că nu putem stabili niciodată în chip rațional adevărul legilor științifice; tot ce putem face este să le testăm cu severitate și să le eliminăm pe cele false (aceasta este, pesemne, ideea crucială a cărții mele *Logica cercetării*). Așa se face că toate legile științifice păstrează pentru totdeauna un caracter ipotetic. Nu putem avea niciodată certitudinea (în sens științific) că A este cauza lui B, tocmai pentru că nu putem avea niciodată certitudinea că respectiva ipoteză universală este adevărată, oricît de bine ar fi fost testată. Vom fi însă

înclinaţi să socotim ipoteza specifică după care A este cauza lui B cu atît mai acceptabilă, cu cît am testat şi am confirmat mai bine ipoteza universală corespunzătoare. (Pentru teoria mea despre *confirmare*, vezi capitolul X, ca şi anexa *IX la *Logica cercetării*, unde se discută despre coeficienţii sau indicii temporali ai confirmării propoziţiilor.)

3) Privitor la teoria mea despre explicaţia istorică, expusă aici în text (ceva mai jos), aş vrea să adaug cîteva comentarii critice la un articol al lui Morton White, intitulat *Historical Explanation* şi publicat în *Mind* (vol. 52, 1943, pp. 212 şi urm.). Autorul acceptă analiza oferită de mine a explicaţiei cauzale, aşa cum a fost expusă iniţial în *Logica cercetării*. (În mod greşit, el atribuie această teorie unui articol al lui C. G. Hempel publicat în *Journal of Philosophy*, 1942; vezi însă recenzia lui Hempel la cartea mea, în *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, (8), pp. 310–314.) După ce a aflat ce numim noi în general explicaţie, White se întreabă mai departe ce este o explicaţie *istorică*. Pentru a răspunde la această întrebare, el atrage atenţia asupra faptului că ceea ce e caracteristic pentru o explicaţie biologică (spre deosebire, să zicem, de una fizică) este că în legile ei universale explicative apar *termeni specific biologici*; şi conchide că o explicaţie istorică ar fi o explicaţie în care ar apărea în felul indicat *termeni specific istorici*. El constată apoi că tuturor legilor în care apar termeni ce ar putea fi socotiţi specific istorici li s-ar potrivi mai bine caracterizarea de legi sociologice, deoarece termenii respectivi au mai degrabă caracter sociologic decît istoric; astfel, el este nevoit în cele din urmă să identifice „explicaţia istorică" cu „explicaţia sociologică".

Mie mi se pare evident că acest punct de vedere nesocoteşte ceea ce aici în text a fost descris ca *distincţie între ştiinţe istorice şi ştiinţe generalizatoare*, între problemele şi metodele lor specifice; or, aş putea spune că discuţiile privind problema metodei în istorie au scos demult în evidenţă faptul că istoria se interesează de evenimente specifice, nu de legi generale. Mă gîndesc, spre exemplu, la eseurile lordului Acton împotriva lui Buckle, scrise în 1858 (şi cuprinse în ale sale *Historical Essays and Studies*, 1908) şi la disputa dintre Max Weber şi E. Meyer (vezi M. Weber, *Gesammelte Aufsaetzte zur Wissenschaftslehre*, 1922, pp. 215 şi urm.). Asemenea lui Meyer, Weber subliniază de fiecare dată, şi pe bună dreptate, că istoria se preocupă de *evenimente singulare*, nu de legi universale, şi că, *în acelaşi timp*, este interesată să dea *explicaţii cauzale*. Din păcate, aceste idei corecte l-au făcut să se împotrivească în mod repetat (de ex., *op. cit.*, p. 8) punctului de vedere după care cauzalitatea e strîns legată de legile universale. Mie mi se pare că teoria pe care am propus-o aici a explicaţiei istorice înlătură dificultatea şi explică totodată în ce fel a putut ea să se ivească.

8 Doctrina că în fizică se pot face experimente cruciale a fost atacată de convenţionalişti, în special de Duhem (cf. nota 1 la capitolul de faţă). Duhem a scris însă înaintea lui Einstein şi înainte de observaţia crucială a eclipsei, datorată lui Eddington; el a scris chiar şi înaintea experimentelor lui Lummer şi Pringsheim, care, prin infirmarea formulelor lui Rayleigh şi Jeans, au dus la teoria cuantică.

9 Dependenţa istoriei de interesul nostru a fost admisă atît de E. Meyer, cît şi de criticul său, M. Weber. Meyer scrie (*Zur Theorie und Methodik der Ge-

schichte, 1902, p. 37): „Selecţia faptelor depinde de interesul istoric al celor ce trăiesc în prezent" Weber scrie (*Ges. Aufsaetze*, 1922, p. 259): „Interesul... nostru... va determina paleta valorilor culturale care determină... istoria." Weber, urmîndu-l pe Rickert, insistă în mod repetat că interesul nostru depinde, la rîndul său, de idei valorice; spunînd aceasta, el desigur nu greşeşte, dar nici nu îmbogăţeşte cu ceva analiza metodologică. Nici unul dintre aceşti autori nu a tras însă concluzia revoluţionară că, întrucît istoria depinde de interesul nostru, *pot să existe numai istorii, şi niciodată o „istorie"* în sensul de relatare a dezvoltării omenirii „aşa cum aceasta a avut loc".

Privitor la cele două interpretări ale istoriei, ce se opun una alteia, cf. nota **61** la capitolul 11.

10 Privitor la acest refuz de a discuta problema „semnificaţiei semnificaţiei" (Ogden şi Richards) sau, mai bine spus, a „semnificaţiilor semnificaţiei" (H. Gomperz), cf. capitolul 11, îndeosebi notele **26, 47, 50** şi **51**. Vezi şi nota **25** la capitolul de faţă.

11 Privitor la futurismul moral, cf. capitolul 22.

12 Cf. K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Referitor la remarca lui Barth împotriva „doctrinei neoprotestante a revelării lui Dumnezeu în istorie", cf *op. cit.*, 142. Vezi şi sursa hegeliană a acestei doctrine, citată în textul de la nota **49**, capitolul 12. Cf. şi nota **51** la capitolul 24. Pentru citatul următor, cf. Barth, *op. cit.*, 79.

*În ceea ce priveşte remarca mea că povestea lui Cristos nu a fost „povestea unei revoluţii naţionaliste... eşuate", în prezent înclin să cred că ea tocmai asta a fost; vezi cartea lui R. Eisler *Jesus Basileus*. În orice caz însă, nu este povestea unui succes lumesc.*

13 Cf. Barth, *op. cit.*, 76.

14 Cf. Jurnalul lui Kierkegaard din 1854; vezi ediţia germană (1905) a *Cărţii Judecătorului* de Kierkegaard, p. 135.

15 Cf. nota **57** la capitolul 11 şi textul respectiv.

16 Cf. frazele finale din partea lui Macmurray *The Clue to History* (1938; p. 237).

17 Cf. îndeosebi nota **55** la capitolul 24 şi textul respectiv.

18 Kierkegaard a studiat la Universitatea din Copenhaga într-o perioadă de hegelianism intens şi chiar întrucîtva agresiv. Deosebit de influent era teologul Martensen. (Referitor la această atitudine agresivă, cf. judecata pronunţată de Academia din Copenhaga împotriva eseului oferit spre premiere de Schopenhauer pe tema *Fundamentelor moralei*, din 1840. Foarte probabil că acest episod l-a îndemnat pe Kierkegaard să cunoască îndeaproape gîndirea lui Schopenhauer, pe cînd acesta era încă necunoscut în Germania.)

19 Cf. *Jurnalul* din 1853 al lui Kierkegaard; vezi ediţia germană a *Cărţii Judecătorului* de Kierkegaard, p. 129, de unde am luat şi tradus liber pasajul din text.

Kierkegaard nu este singurul gînditor creştin care a protestat împotriva istoricismului lui Hegel: am văzut (cf. nota **12** la capitolul de faţă) că şi Barth protestează împotriva lui. O critică remarcabil de interesantă a interpretării teleologice date de Hegel istoriei a fost făcută de filozoful creştin M. B. Foster, un mare admirator (chiar dacă nu şi discipol) al lui Hegel, în finalul cărţii sale

The Political Philosophies of Plato and Hegel. Miezul criticii sale, dacă am înţeles-o bine, constă în următoarele. Dînd istoriei o interpretare teleologică, Hegel nu vede, în diferitele ei stadii, scopuri în sine, ci doar mijloace pentru atingerea scopului final. Hegel însă greşeşte considerînd că fenomenele sau perioadele istorice sînt mijloace pentru un scop ce poate fi conceput şi enunţat ca ceva distinct de fenomenele însele, în felul în care un scop uman poate fi deosebit de acţiunea ce urmăreşte realizarea lui sau în felul în care mesajul moral poate fi deosebit de un divertisment (dacă presupunem în mod eronat că singurul scop al divertismentului a fost să transmită acest mesaj). Acest mod de a gîndi, susţine Foster, trădează nesesizarea deosebirii dintre opera unui *creator* şi cea a unui constructor de instrumente, a unui tehnician sau „*Demiurg*". „...Un şir de opere de creaţie poate fi înţeles ca o dezvoltare — scrie Foster (*op. cit.*, p. 201–203) —...fără o concepţie distinctă despre ţinta spre care ele progresează...; bunăoară, putem considera că pictura unei epoci s-a dezvoltat din cea a epocii precedente, fără să o gîndim ca fiind mai aproape de perfecţiune sau ţintă... În mod asemănător, istoria politică... poate fi gîndită ca o dezvoltare, fără a fi interpretată ca un proces teleologic. Lui Hegel însă, aici ca şi aiurea, îi lipseşte o înţelegere adecvată a semnificaţiei creaţiei." Iar mai departe, Foster scrie (*op. cit.*, p. 204; subliniat parţial de mine): „Hegel consideră drept un semn de inadecvare a reprezentărilor religioase că aceia care le împărtăşesc pe de o parte susţin că există un plan al Providenţei, iar pe de alta neagă posibilitatea de a-l cunoaşte... A spune că planul Providenţei este de nepătruns constituie, fără îndoială, o exprimare inadecvată; dar adevărul exprimat astfel în mod inadecvat nu este că planul lui Dumnezeu poate fi cunoscut, ci că, fiind Creator şi nu Demiurg, *Dumnezeu nici nu lucrează după un plan.*"

Cred că avem aici o critică excelentă, deşi creaţia unei opere de artă poate, într-un sens mult diferit, să se desfăşoare conform unui „*plan*" (ceea ce nu înseamnă însă şi conform unui scop); căci ea poate fi o încercare a artistului de a realiza ceva de felul unei idei platoniciene a respectivei lucrări — acel model perfect, aflat în faţa ochilor săi spirituali sau a auzului său spiritual, şi pe care pictorul sau muzicianul se străduieşte să-l reproducă. (Cf. nota **9** la capitolul 9 şi notele **25–26** la capitolul 8.)

20 Pentru atacurile lui Schopenhauer împotriva lui Hegel, la care se referă Kierkegaard, cf. capitolul 12, de exemplu textul de la nota **13** şi frazele din final. Continuarea citată parţial a pasajului din Kierkegaard este din *op. cit.*, 130. (Într-o notă, Kierkegaard a inserat mai tîrziu „panteistă" lîngă „putreziciune".)

21 Cf. capitolul 6, îndeosebi textul de la nota **26**.

22 Privitor la etica hegeliană a dominaţiei şi supunerii, cf. nota **25** la capitolul 11. Pentru etica cultului eroilor, cf. capitolul 12, îndeosebi textul de la notele **75** şi urm.

23 Cf. capitolul 5 (îndeosebi textul de la nota **5**).

24 Putem „să ne autoexprimăm" în multe feluri fără a comunica nimic. Privitor la sarcina noastră de a folosi limbajul în scop de comunicare raţională şi necesitatea de a nu lăsa să decadă standardele de claritate a limbajului, cf. notele **19** şi **20** la capitolul 24 şi nota **30** la capitolul 12.

25 Această viziune în problema „sensului vieţii" poate fi pusă în contrast cu viziunea formulată de Wittgenstein în *Tractatus* (6.521): „Rezolvarea problemei vieţii înseamnă dispariţia acestei probleme. (Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieţii le-a devenit clar după lungi îndoieli nu pot să spună după aceea în ce constă acest sens?)" Privitor la misticismul lui Wittgenstein, vezi şi nota **32** la capitolul 24. Pentru interpretarea istoriei sugerată aici, cf. notele **61–1**) la capitolul 11 şi **27** la capitolul de faţă.

26 Cf., spre exemplu, nota **5** la capitolul 5 şi nota **19** la capitolul 24.

Se poate observa că lumea faptelor este în ea însăşi completă (dat fiind că orice decizie poate fi interpretată ca un fapt). Este deci pentru totdeauna imposibil de *infirmat* un monism care susţine că nu există decît fapte. Numai că imposibilitatea de a fi infirmat nu este o virtute. Bunăoară, nici idealismul nu poate fi infirmat.

27 Se pare că unul din motivele istoricismului este acela că istoricistul nu-şi dă seama că există o a treia alternativă, pe lîngă cele două pe care el le recunoaşte: că lumea ori este cîrmuită de *puteri* superioare, de un „destin esenţial" sau o „Raţiune" hegeliană, ori este o simplă roată a norocului, iraţională, în genul jocului la ruletă. *Există însă o a treia posibilitate*: să introducem *noi* raţiune în lume (cf. nota **19** la capitolul 24); şi, cu toate că lumea nu progresează, *noi* să putem progresa, atît individual cît şi în cooperare.

Această a treia posibilitate este clar exprimată de H. A. L. Fisher în a sa *Istorie a Europei* (vol. I, p. VII, sublinierile îmi aparţin; citat parţial în textul de la nota **8** la capitolul 21): „O delectare intelectuală... mi-a fost refuzată. Oameni mai înţelepţi şi mai învăţaţi decît mine au descifrat în istorie un plan, un ritm, un tipar predeterminat. Mie aceste armonii îmi rămîn ascunse. Nu izbutesc să văd decît un eveniment neprevăzut urmînd altuia cum valul urmează după val, un singur mare fapt, în privinţa căruia, *pentru că e unic, nu se pot face generalizări*, o singură regulă bună pentru istorie: să recunoască... jocul contingenţei şi al neprevăzutului." Şi imediat după acest excelent atac împotriva istoricismului (pentru fragmentul subliniat, cf. nota **13** la capitolul 13), Fisher continuă: „Aceasta nu este o doctrină a cinismului şi deznădejdii. *Faptul progresului este înscris cu litere mari pe pagina istoriei; însă progresul nu este o lege a naturii*. Terenul cucerit de o generaţie poate fi pierdut de cea care îi urmează."

Aceste din urmă trei fraze înfăţişează foarte clar ceea ce eu am numit „a treia posibilitate", credinţa în responsabilitatea noastră, credinţa că totul ţine de noi. Şi este interesant de observat că formularea lui Fisher este interpretată de Toynbee (*A Study of History*, vol. V, 414) că reprezentînd „credinţa occidentală modernă în omnipotenţa Hazardului". Nimic nu poate arăta mai clar atitudinea istoricistului, incapacitatea sa de a vedea cea de a treia posibilitate. Ceea ce, pesemne, şi explică de ce el încearcă să se refugieze din faţa acestei pretinse „omnipotenţe a hazardului" într-o credinţă în omnipotenţa *puterii* ce stă în spatele scenei istorice — adică în istoricism. (Cf. şi nota **61** la capitolul 11.)

Poate că e bine să citez mai complet comentariul lui Toynbee la pasajul din Fisher (pe care Toynbee îl citează pînă la cuvintele „al neprevăzutului"): „Acest pasaj redactat cu măiestrie — scrie Toynbee — nu poate fi scos din

discuţie ca o simplă reflecţie speculativă; pentru că autorul e un liberal ce formulează un crez pe care liberalismul l-a transpus din teorie în acţiune... Această credinţă occidentală modernă în omnipotenţa Hazardului a dat naştere în secolul al nouăsprezecelea al Erei Creştine, cînd lucrurile păreau încă a merge bine cu Omul Occidental, politicii de *laissez-faire*..." (De ce oare credinţa într-un progres pentru care noi înşine purtăm răspunderea ar trebui să implice o credinţă în omnipotenţa Hazardului, sau de ce ar trebui să dea naştere politicii de *laissez-faire*, Toynbee nu ne explică.)

28 Vorbind de „realismul" alegerii scopurilor noastre, vreau să spun că trebuie să alegem scopuri ce pot fi realizate într-un răstimp rezonabil şi că trebuie să evităm idealurile utopice vagi şi îndepărtate, dacă ele nu determină scopuri mai imediate demne prin ele însele de a fi urmărite. Cf. îndeosebi principiile ingineriei sociale graduale, discutate în capitolul 9.

Manuscrisul final al volumului I al primei ediţii a acestei cărţi a fost terminat în octombrie 1942, iar cel al volumului II în februarie 1943.

Suplimente

I

Fapte, standarde şi adevăr: un adaos la critica relativismului (1961)

Principala maladie filozofică a epocii noastre este relativismul intelectual şi moral, ultimul fiind, cel puţin în parte, bazat pe primul. Prin relativism — sau, dacă preferaţi, scepticism — înţeleg aici, pe scurt, teoria potrivit căreia alegerea între teorii rivale este arbitrară: pentru că ori nu există ceea ce se cheamă adevăr obiectiv, ori, admiţînd că există adevăr obiectiv, nu există teorie adevărată sau care (deşi nu adevărată) să fie cel puţin mai apropiată de adevăr decît o altă teorie; ori, în cazul cînd există două sau mai multe teorii, nu există căi sau mijloace de a decide dacă vreuna din ele este mai bună decît cealaltă.

În acest supliment[1] voi sugera mai întîi că folosind o doză din teoria tarskiană a adevărului (vezi şi referinţele la Tarski din Indicele acestei cărţi), întărită eventual cu propria mea teorie a apropierii de adevăr, se poate realiza destul de mult pe linia vindecării acestei maladii, deşi admit că s-ar putea să fie nevoie şi de anumite alte remedii, cum ar fi o teorie neautoritară a cunoaşterii, pe care am dezvoltat-o în altă parte[2]. Voi încerca de asemenea să arăt (în

---

[1] Sînt profund îndatorat dr. William W. Bartley, care prin critica sa incisivă nu numai că m-a ajutat să ameliorez cap. 24 al cărţii de faţă (mai ales pagina 231) dar m-a determinat să fac unele schimbări importante şi în acest *Supliment*.

[2] Vezi, de exemplu, „Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei", inclusă acum, în chip de *Introducere*, în volumul meu *Conjectures and Refutations*, şi, în mod mai special, capitolul 10 al aceluiaşi volum; de asemenea, fireşte, cartea mea *Logica cercetării*.

secţiunile 12 şi urm. de mai jos) că situaţia în sfera standardelor, — mai cu seamă în domeniile moral şi politic — este întrucîtva analoagă celei din sfera faptelor.

1. *Adevărul*

Anumite argumente în sprijinul relativismului sînt generate de întrebarea „*Ce este adevărul?*“, rostită cu tonul unui sceptic convins, care ştie cu certitudine că nu există răspuns. La întrebarea lui Pilat se poate răspunde într-un mod simplu şi rezonabil — de care însă e puţin probabil că el însuşi s-ar fi declarat satisfăcut — astfel: o aserţiune, propoziţie, enunţ sau credinţă este adevărată dacă şi numai dacă ea corespunde faptelor.

Ce înţelegem însă prin afirmaţia că un enunţ corespunde faptelor? Scepticul sau relativistul nostru ar putea considera că nici la această a doua întrebare, întocmai ca şi la prima, nu există răspuns; de fapt însă, la ea se poate răspunde destul de prompt. Răspunsul nu este greu — şi e firesc să nu fie, dacă ne gîndim că orice judecător presupune că martorul ştie ce înseamnă adevăr (în sensul corespondenţei cu faptele). Într-adevăr, răspunsul se dovedeşte a fi aproape banal.

Într-un fel, chiar şi *este* banal — este aşa după ce am învăţat de la Tarski că din perspectiva acestei probleme *ne referim la, sau vorbim despre* enunţuri şi fapte şi despre o anume relaţie de corespondenţă ce are loc între enunţuri şi fapte; şi că deci şi soluţia trebuie să fie una care *să se refere la, sau să vorbească despre*, enunţuri, fapte şi despre o anumită relaţie între ele. Să considerăm formularea:

Enunţul „Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert“ corespunde faptelor dacă şi numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert.

Cînd citim acest alineat tipărit cursiv, ne izbeşte, probabil, în primul rînd banalitatea lui. Nu contează însă această banalitate: dacă ne uităm din nou la formularea noastră, şi cu mai multă atenţie, observăm că ea: 1) se referă la un enunţ şi 2) la anumite fapte; şi 3) poate deci să exprime condiţiile foarte evidente care ne aşteptăm să fie satisfăcute ori de cîte ori dorim să spunem că enunţul la care ne referim corespunde faptelor la care ne referim.

Celor care cred că alineatul tipărit cu cursive este prea banal şi prea simplu pentru ca să conţină ceva interesant, trebuie să le reamintim faptul, deja semnalat, că din moment ce toată lumea ştie (cît timp nu-şi permite să speculeze pe această temă) ce înseamnă adevărul sau corespondenţa cu faptele, chestiunea nu se poate să nu fie, într-un anumit sens, banală.

Că ideea formulată în alineatul tipărit cu cursive este corectă ne-o poate arăta următorul, al doilea, alineat tipărit cu cursive:

Aserţiunea făcută de martor, „Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert", este adevărată dacă şi numai dacă Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert.

E clar că şi această a doua formulare este foarte banală. Totuşi, ea exprimă complet condiţiile de aplicare a predicatului „este adevărat" la orice enunţ făcut de un martor.

Unii ar putea crede că o modalitate mai bună de a formula acest al doilea alineat ar fi următoarea:

Aserţiunea făcută de martor, „Am văzut că Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert" este adevărată dacă şi numai dacă martorul a văzut că Smith a intrat la casa de amanet curînd după ora 10 şi un sfert.

Comparînd acest al treilea alineat tipărit cursiv cu cel de-al doilea, vedem, că în timp ce al doilea dă condiţiile pentru adevărul unui enunţ despre Smith şi ceea ce el a făcut, cel de-al treilea dă condiţiile pentru adevărul unui enunţ despre martor şi ceea ce el a făcut (sau văzut). Aceasta este însă singura deosebire dintre cele două alineate: ambele enunţă condiţiile complete pentru adevărul celor două enunţuri diferite citate în ele.

Este o regulă de *prezentare a probelor* ca martorii oculari să se mărginească să enunţe ceea ce *efectiv au văzut*. Respectarea acestei reguli poate înlesni uneori judecătorului să *deosebească* între mărturia adevărată şi mărturia falsă. Astfel, despre alineatul al treilea s-ar putea spune, eventual, că prezintă un anumit avantaj faţă de al doilea, dacă le privim din unghiul *căutării* şi *descoperirii* adevărului.

Pentru ceea ce ne preocupă aici însă, este esenţial să nu amestecăm problemele căutării şi descoperirii efective a adevărului (adică nişte probleme epistemologice sau metodologice) cu problema de a explica ce anume înţelegem, sau ce anume vrem să spunem, cînd vorbim despre adevăr sau despre corespondenţa cu faptele (adică cu

problema logică sau ontologică a adevărului). Din acest din urmă punct de vedere, cel de-al treilea alineat tipărit cu cursive nu posedă nici un avantaj față de al doilea. Fiecare din ele etalează condițiile complete pentru adevărul enunțului la care se referă.

Fiecare din ele răspunde deci la întrebarea „Ce este adevărul?" în exact același fel; deși fiecare o face doar indirect, prezentînd *condițiile pentru adevărul unui anumit enunț* — și fiecare pentru cîte un enunț diferit.

2. *Criteriile*

Este de importanță decisivă să înțelegem că a ști ce înseamnă adevărul, sau în ce condiții se spune despre un enunț că este adevărat, nu-i același lucru cu a dispune de un mijloc — de un *criteriu* — pentru a decide dacă un enunț dat este adevărat sau fals. Cele două lucruri trebuie clar deosebite.

Distincția la care mă refer este una foarte generală și, după cum vom vedea, prezintă o importanță considerabilă pentru evaluarea relativismului.

Putem să știm, spre exemplu, ce înțelegem prin „carne bună" și respectiv „carne alterată"; dar se poate întîmpla să nu știm cum să le deosebim una de alta, cel puțin în unele cazuri. Aceasta este ceea ce avem în vedere cînd spunem că nu avem un *criteriu* pentru „bun" cînd vorbim de carne bună. În mod similar, orice medic știe, mai mult sau mai puțin, ce înțelege prin „tuberculoză"; s-ar putea însă să nu fie totdeauna în măsură să o și recunoască. Și cu toate că s-ar putea să existe (acum) baterii de teste ce echivalează aproape cu o metodă de decizie — adică, cu un *criteriu* — cu siguranță că la începutul secolului medicii nu dispuneau de astfel de baterii de teste și deci de un criteriu. Dar și pe atunci medicii știau foarte bine ce înțeleg prin tuberculoză — o afecțiune pulmonară datorată unui anumit gen de microbi.

Pesemne că dacă am putea obține un criteriu — o metodă de decizie determinată —, totul ar deveni mai clar, mai bine determinat și mai precis. Este de înțeles, prin urmare, că unii oameni, tînjind după precizie, cer criterii. Pe care dacă le-am putea obține, cererea ar apărea rezonabilă.

Ar fi însă greșit să se creadă că înainte de a avea un criteriu prin care să putem decide dacă un om suferă sau nu de tuberculoză,

expresia „X suferă de tuberculoză“ ar fi lipsită de sens; sau că, înainte de a avea un criteriu pentru deosebirea cărnii bune de cea alterată, e lipsit de sens să ne întrebăm, dacă o bucată de carne s-a alterat sau nu; sau că, înainte de a dispune de un detector de minciuni demn de încredere, nu ştim ce anume înţelegem cînd spunem că X minte deliberat şi deci n-ar trebui nici măcar să luăm în considerare această „posibilitate“, pentru că ea nici nu constituie o posibilitate, ci un nonsens; sau că, înainte de a dispune de un criteriu al adevărului, nu ştim ce avem în vedere atunci cînd spunem despre un enunţ că este adevărat.

Aşadar, greşesc cu siguranţă cei ce susţin că în lipsa unui criteriu — al unui test sigur — pentru tuberculoză, sau pentru minciună, sau pentru adevăr, nu putem înţelege nimic prin cuvintele „tuberculoză“, „minciună“, respectiv „adevăr“. În realitate, elaborarea unei baterii de teste pentru tuberculoză, sau pentru minciună, are loc *după* ce am stabilit — fie şi numai aproximativ — ce înţelegem prin „tuberculoză“ sau prin „minciună“.

E clar că în timpul cît are loc punerea la punct a testelor pentru tuberculoză, se poate întîmpla să aflăm multe lucruri despre această boală; eventual atît de multe, încît să se poată spune că însăşi semnificaţia termenului „tuberculoză“ s-a schimbat sub influenţa noilor noastre cunoştinţe şi că după stabilirea criteriului semnificaţia termenului nu mai este aceeaşi ca înainte. Unii ar putea merge eventual pînă acolo, încît să spună că termenul „tuberculoză“ se poate defini acum cu ajutorul criteriului. Aceasta nu anulează totuşi faptul că şi înainte înţelegeam ceva prin acest termen, deşi e posibil, fireşte, să fi ştiut mai puţin despre realitatea desemnată de el. Şi nici faptul că există doar puţine boli (dacă în genere există) pentru care dispunem de un criteriu sau măcar de o definiţie clară şi că puţine criterii sînt sigure (sau poate nici unul). (Dacă însă nu sînt sigure, e preferabil să nici nu le numim „criterii“.)

S-ar putea să nu existe nici un criteriu care să ne ajute să stabilim dacă o bancnotă de o liră este sau nu falsificată. Dacă s-ar întîmpla însă să dăm peste două bancnote cu aceeaşi serie şi număr, am avea temeiuri bune să susţinem, chiar în absenţa unui criteriu, că cel puţin una din ele e falsificată; e clar că această aserţiune nu e lipsită de sens din pricina absenţei unui criteriu de recunoaştere a bancnotelor bune.

În rezumat: este greşită teoria care susţine că pentru a determina ce înseamnă un cuvînt, trebuie să stabilim un criteriu al utilizării corecte sau al aplicării lui corecte: practic, nu dispunem niciodată de un asemenea criteriu.

3. *Filozofii criteriale*

Ideea pe care tocmai am respins-o — aceea că, fie că este vorba de tuberculoză, minciună, existenţă, semnificaţie sau adevăr, pentru a şti despre ce vorbim trebuie să avem criterii — constituie baza făţişă sau implicită a multor filozofii. O filozofie de acest fel poate fi numită *„filozofie criterială"*.

Întrucît exigenţa de bază a unei filozofii criteriale nu poate, de regulă, să fie satisfăcută, este clar că adoptarea unei filozofii criteriale va duce, în multe cazuri, la dezamăgire, iar de aici, la relativism sau scepticism.

Cred că tocmai exigenţa unui *criteriu al adevărului* i-a făcut pe atît de mulţi să simtă că la întrebarea „Ce este adevărul?" nu se poate găsi răspuns. *Dar absenţa unui criteriu al adevărului nu face lipsită de sens ideea de adevăr, întocmai cum absenţa unui criteriu al sănătăţii nu face lipsită de sens noţiunea de sănătate. Un om bolnav poate să caute sănătatea chiar dacă nu dispune de un criteriu al ei. Un om aflat în eroare poate să caute adevărul chiar dacă nu dispune de un criteriu al acestuia.*

Iar amîndoi pot pur şi simplu să caute sănătatea, sau adevărul, fără a-şi bate prea mult capul cu semnificaţiile acestor termeni, pe care ei (şi alţii) îi înţeleg suficient de bine pentru scopurile pe care le urmăresc.

Unul din rezultatele imediate ale studiilor lui Tarski despre adevăr este următoarea teoremă a logicii: *nu poate să existe un criteriu general al adevărului* (decît pentru anumite sisteme de limbaj artificiale cu resurse expresive destul de reduse).

Acest rezultat poate fi stabilit cu exactitate; iar în stabilirea lui se face uz de ideea de adevăr în înţelesul de corespondenţă cu faptele.

Avem de-a face aici cu un rezultat interesant şi important din punct de vedere filozofic (important mai ales în legătură cu problema unei teorii autoritare a cunoaşterii[1]). Acest rezultat a fost sta-

---

[1] Pentru o descriere şi critică a teoriilor autoritare (sau ne-failibiliste) ale cunoaşterii, vezi în special secţiunile V, VI şi X şi urm. ale Introducerii la volumul meu *Conjectures and Refutations.*

bilit însă cu ajutorul unei idei — în cazul de față, al ideii de adevăr — pentru care nu dispunem de un criteriu. Exigența nerezonabilă a filozofiilor criteriale de a nu lua în serios o idee înainte de a fi fost stabilit un criteriu, dacă i s-ar fi dat curs în acest caz, ne-ar fi împiedicat pentru totdeauna să obținem un rezultat logic de interes filozofic major.

Să observăm în treacăt că rezultatul privind inexistența unui criteriu general al adevărului este o consecință directă a rezultatului şi mai important (obținut de Tarski prin combinarea teoremei de indecidabilitate a lui Gödel cu propria sa teorie despre adevăr) că nu poate exista un criteriu general al adevărului nici măcar pentru domeniul comparativ restrîns al teoriei numerelor sau pentru vreo știință care folosește ansamblul aritmeticii. El se aplică *a fortiori* adevărului din orice domeniu extra-matematic care folosește fără restricții aritmetica.

4. *Failibilismul*

Din toate acestea se vede nu numai că unele forme încă la modă ale scepticismului şi relativismului sînt greşite, ci şi că sînt desuete; că se bazează pe o confuzie logică — între semnificația unui termen și criteriul aplicării lui adecvate — deşi mijloacele pentru înlăturarea acestei confuzii sînt disponibile de vreo treizeci de ani încoace.

Trebuie admis totuşi că atît în scepticism cît şi în relativism există un grăunte de adevăr. Grăuntele de adevăr este tocmai acela că nu există un criteriu general al adevărului. Aceasta însă nu îndreptățește concluzia că alegerea între teorii rivale este arbitrară. Ci înseamnă doar, cît se poate de simplu, că oricînd putem greşi în alegerea pe care o facem — că oricînd e posibil să nimerim alături de adevăr sau să nu-l cuprindem integral; că certitudinea (ba chiar şi o cunoaştere caracterizată printr-o mare probabilitate, după cum am arătat în diferite locuri, de exemplu în *Conjectures and Refutations*, capitolul 10) este mai presus de puterile noastre; că sîntem supuşi erorii.

Este vorba, în fond, de un lucru foarte elementar. Puține sînt, dacă în genere există, domeniile în care străduințele umane par să fie ferite de riscul erorii. Lucruri pe care le-am crezut odată bine stabilite sau chiar certe se pot dovedi mai tîrziu a nu fi cu totul corecte (dar asta înseamnă false) şi a avea nevoie de corecții.

Un exemplu deosebit de elocvent în acest sens îl constituie descoperirea apei grele şi a hidrogenului greu (*deuteriul*, izolat pentru prima dată de Harold C. Urey în 1931). Anterior acestei descoperiri nici că se putea imagina ceva mai cert şi mai ferm stabilit în domeniul chimiei decît cunoştinţele noastre despre apă (H_2O) şi despre elementele ce intră în compunerea ei. Apa a fost chiar folosită pentru definirea „operaţională" a gramului, unitate de măsură a masei în sistemul metric „absolut"; ea oferea, astfel, una din unităţile de bază în măsurătorile fizice experimentale. Aceasta ilustrează faptul că cunoştinţele noastre despre apă erau socotite atît de ferm stabilite, încît puteau fi folosite ca o bază sigură pentru toate celelalte măsurători fizice. După descoperirea apei grele însă, s-a înţeles că ceea ce pînă atunci fusese considerat un compus pur din punct de vedere chimic era de fapt un amestec de compuşi indiscernabili din punct de vedere chimic dar foarte diferiţi din punct de vedere fizic, cu densităţi, puncte de fierbere şi puncte de îngheţ foarte diferite — deşi pentru definirea tututor acestor puncte fusese folosită ca o bază standard „apa".

Acest episod istoric este tipic; şi din el putem învăţa că nu se poate prevedea care părţi ale cunoaşterii ştiinţifice vor fi lovite într-o bună zi de caducitate. Prin urmare, credinţa în certitudinea ştiinţifică şi în autoritatea ştiinţei n-are alt temei decît dorinţele noastre nemărturisite; *ştiinţa e supusă greşelii, fiindcă e făcută de oameni.*

Dar failibilitatea cunoaşterii noastre — sau teza că toată cunoaşterea este ipotetică, deşi unele părţi ale ei constau din ipoteze ce au fost testate cu maximă severitate — nu trebuie invocată în sprijinul scepticismului sau relativismului. Din faptul că este posibil să greşim şi că nu există un criteriu al adevărului care ne-ar putea feri de eroare nu rezultă că alegerea între teorii este arbitrară sau non-raţională; că nu putem învăţa şi nu ne putem apropia de adevăr; că cunoaşterea noastră nu poate să crească.

5. *Failibilismul şi creşterea cunoaşterii*

Prin „failibilism" înţeleg aici poziţia, sau acceptarea faptului, că e posibil să comitem erori şi că strădania de a ajunge la certitudine (sau fie şi la o mare probabilitate) este greşită. Aceasta nu

implică însă că ar fi greşită şi căutarea adevărului. Dimpotrivă, ideea de eroare o presupune pe cea de adevăr ca standard pe care e posibil să nu-l atingem. Ea presupune că, deşi avem posibilitatea de a căuta adevărul şi chiar şi posibilitatea de a-l descoperi (ceea ce cred că ne izbuteşte în foarte multe cazuri), niciodată nu putem avea certitudinea totală că l-am descoperit. Există întotdeauna posibilitatea erorii; deşi în cazul unor demonstraţii logice şi matematice această posibilitate poate fi considerată foarte mică.

Failibilismul nu trebuie însă nicidecum să dea naştere la concluzii sceptice sau relativiste. Acest lucru devine clar dacă ne gîndim că toate exemplele istorice *cunoscute* de failibilitate umană — inclusiv toate exemplele *cunoscute* de erori în justiţie — *sînt exemple de progres al cunoaşterii noastre.* Orice descoperire a unei greşeli constituie un progres real în cunoaşterea noastră. După cum spune Roger Martin du Gard în *Jean Barois*, „înseamnă ceva dacă ştim unde nu se află adevărul".

De exemplu, deşi descoperirea apei grele a arătat că pînă atunci greşisem grav, ea a însemnat nu numai un progres al cunoaşterii, ci a avut, la rîndul său, legătură cu alte progrese şi a generat multe altele. *Aşadar, putem să învăţăm din greşelile noastre.*

Această constatare fundamentală este, într-adevăr, baza întregii epistemologii şi metodologii; pentru că ne dă o sugestie despre cum putem învăţa mai sistematic, despre cum putem progresa mai repede (nu neapărat în interesele tehnologiei: pentru fiecare căutător al adevărului, cea mai presantă este problema de a şti cum poate accelera progresul). Sugestia e simplă: *trebuie să căutăm greşelile noastre* — cu alte cuvinte, *trebuie să criticăm teoriile noastre.*

Critica este, pare-se, singura cale de a ne detecta erorile şi de a învăţa sistematic din ele.

6. *Apropierea de adevăr*

În toate acestea, ideea de creştere a cunoaşterii — ideea apropierii de adevăr — este de importanţă decisivă. Intuitiv, această idee este la fel de clară ca şi însăşi idee de adevăr. Un enunţ este adevărat dacă corespunde faptelor. El este mai aproape de adevăr decît un alt enunţ dacă corespunde mai îndeaproape faptelor decît acesta.

Dar cu toate că această idee este intuitiv destul de clară, iar legitimitatea ei practic nu este pusă la îndoială de omul de rînd sau de oamenii de ştiinţă, ea, întocmai ca şi ideea de adevăr, a fost atacată ca nelegitimă de către unii filozofi (de exemplu, foarte recent, de către W. V. Quine[1]). De aceea, fie-mi îngăduit să menţionez aici că, prin combinarea a două analize datorate lui Tarski, am izbutit nu demult să dau o „definiţie" a ideii apropierii de adevăr în termenii pur logici ai teoriei lui Tarski. (Am combinat pur şi simplu ideea de adevăr cu cea de conţinut, obţinînd ideea conţinutului de adevăr al unui enunţ *a*, constînd din clasa tuturor enunţurilor adevărate ce decurg din *a*, şi ideea conţinutului său de falsitate, care poate fi definită, aproximativ, drept conţinutul lui minus conţinutul lui de adevăr. Putem spune atunci că un enunţ *a* s-a apropiat de adevăr mai mult decît un enunţ *b* dacă şi numai dacă conţinutul său de adevăr a crescut fără să fi crescut şi conţinutul său de falsitate; vezi capitolul 10 din culegerea mea *Conjectures and Refutations*.) Nu avem, de aceea, nici un motiv să fim sceptici faţă de ideea apropierii de adevăr sau a progresului cunoaşterii. Şi cu toate că putem oricînd greşi, în multe cazuri (în special în cazurile testelor cruciale care decid între două teorii) avem o idee destul de limpede cu privire la faptul dacă am realizat sau nu o apropiere de adevăr.

Trebuie înţeles foarte limpede că ideea apropierii mai mari de adevăr a unui enunţ *a* comparativ cu un enunţ *b* nu este nicidecum în dezacord cu ideea că orice enunţ este ori adevărat ori fals şi că nu există o a treia posibilitate. Ea nu face decît să ia în considerare faptul că e posibil ca într-un enunţ fals să se afle mult adevăr. Dacă spun „E ora trei şi jumătate — prea tîrziu ca să mai prind trenul de la ora 3 şi 35 de minute", enunţul meu ar putea fi fals pentru că nu e prea tîrziu ca să prind trenul de la 3 şi 35 (dat fiind că s-a întîmplat, să zicem, ca respectivul tren să aibă patru minute întîrziere). Totuşi enunţul meu ar putea să cuprindă şi mult adevăr — informaţie adevărată; şi cu toate că aş fi putut să adaug „dacă nu cumva trenul de la 3 şi 35 are întîrziere (ceea ce se întîmplă rareori)" şi astfel să sporesc conţinutul lui de adevăr, această remarcă adiţională ar fi putut foarte bine să fie considerată subînţeleasă. (Enunţul meu ar fi putut să fie fals şi pentru că atunci cînd l-am rostit nu era 3 şi 30 de minute, ci 3 şi 28. Dar chiar şi atunci ar fi cuprins o doză mare de adevăr.)

---

[1] Vezi W. V. Quine, *Word and Object*, 1959, p. 23.

Despre o teorie cum este cea a lui Kepler, care descrie cu remarcabilă acurateţe traiectoriile planetelor, se poate spune că conţine multă informaţie adevărată, deşi este o teorie falsă date fiind abaterile de la elipsele lui Kepler. Iar teoria lui Newton (deşi aici putem presupune că este falsă) conţine, privită prin prisma cunoştinţelor noastre actuale, o cantitate uluitoare de informaţie adevărată — mult mai multă decît teoria lui Kepler. Astfel, teoria lui Newton este o mai bună aproximaţie decît cea a lui Kepler — ea se află mai aproape de adevăr. Dar aceasta nu o face adevărată: ea poate fi mai apropiată de adevăr fiind în acelaşi timp o teorie falsă.

7. *Absolutismul*

Ideea de absolutism filozofic repugnă pe bună dreptate multora, pentru că de regulă ea se combină cu pretenţia dogmatică şi autoritară de a fi în posesia adevărului sau a unui criteriu al adevărului. Există însă şi o altă formă de absolutism — un absolutism failibilist — care respinge toate acestea. El susţine doar că măcar greşelile noaste sînt greşeli absolute, în sensul că dacă o teorie deviază de la adevăr ea este pur şi simplu falsă, chiar dacă greşeala comisă este mai puţin gravă decît cea cuprinsă într-o altă teorie. Astfel, ideea de adevăr şi ideea de a fi alături de adevăr pot reprezenta pentru failibilist standarde absolute. Acest gen de absolutism nu suferă defel de viciul autoritarismului. Şi este de mare ajutor în discuţia critică serioasă. Fireşte că şi el poate fi, la rîndul său, criticat, conform cu principiul că *nimic nu este exceptat de la critică*. Cel puţin în prezent însă, mi se pare improbabil că va fi încununată de succes critica teoriei (logice) a adevărului şi a teoriei apropierii de adevăr.

8. *Sursele cunoaşterii*

Principiul că *totul e deschis criticii* (de la care nu este exceptat nici chiar acest principiu) duce la o soluţionare simplă a problemei surselor cunoaşterii, după cum am încercat să arăt în altă parte (vezi Introducerea la volumul meu *Conjectures and Refutations*). Soluţia sună astfel: orice „sursă“ a cunoaşterii, tradiţia, raţiunea, imaginaţia, observaţia şi ce mai vreţi — este admisibilă şi poate fi folosită, *dar nici una nu are vreo autoritate*.

Refuzînd astfel autoritatea surselor cunoaşterii, le atribuim acestora un rol foarte diferit de cel pe care înclinau să li-l acorde anumite epistemologii din trecut şi de astăzi. Conform viziunii noastre critice şi failibiliste, orice sursă este binevenită, însă nici un enunţ nu este imun la critică, indiferent care i-ar fi „sursa". Tradiţia, în speţă, pe care atît intelectualiştii (Descartes) cît şi empiriştii (Bacon) tindeau s-o respingă, noi o putem admite printre cele mai importante „surse", pentru că din ea provine aproape tot ce învăţăm (de la cei mai în vîrstă, la şcoală, din cărţi). Consider de aceea că antitradiţionalismul trebuie respins ca o poziţie superficială. Trebuie respins însă şi tradiţionalismul, care pune accentul pe autoritatea tradiţiilor; nu pentru că e superficial, ci pentru că e greşit; la fel de greşit ca orice altă epistemologie care recunoaşte o sursă a cunoaşterii (bunăoară, intuiţia intelectuală sau intuiţia sensibilă) ca pe o autoritate, sau garanţie, sau criteriu al adevărului.

9. *Este posibilă o metodă critică?*

Dar dacă respingem într-adevăr orice pretenţie la autoritate, a oricărei surse particulare de cunoaştere, cum mai putem să criticăm indiferent ce teorie? Nu porneşte oare orice critică de la anumite presupoziţii? Iar dacă da, *nu depinde oare validitatea oricărei critici de aceste presupoziţii*? Ce rost ar avea să criticăm o teorie dacă această critică s-ar dovedi nevalidă? Or, pentru a dovedi validitatea criticii, nu trebuie oare să dovedim sau să justificăm presupoziţiile ei? Iar dovedirea sau justificarea oricărei presupoziţii nu este oare tocmai lucrul pe care toată lumea îl încearcă (deşi adesea zadarnic) şi pe care eu aici îl declar imposibil? Dar imposibilitatea lui nu implică oare imposibilitatea criticii (valide)?

Cred că această serie de întrebări sau obiecţii este cea care a blocat în bună parte drumul spre acceptarea (cu titlu de ipoteză) a punctului de vedere susţinut de mine aici. După cum se vede din aceste întrebări, poţi ajunge uşor să crezi că, sub aspect logic, metoda critică se află pe acelaşi plan cu toate celelalte metode: neputînd să funcţioneze fără să facă presupoziţii, ea e datoare să dovedească sau să justifice aceste presupoziţii; or, punctul-cheie al raţionamentului nostru a fost că nimic nu poate fi dovedit sau justificat cu certitudine, şi nici măcar cu probabilitate, ci că trebuie să ne mulţumim cu teorii ce rezistă criticii.

De bună seamă, aceste obiecţii sînt cît se poate de serioase. Ele scot în evidenţă importanţa principiului nostru că nimic nu poate şi nu trebuie considerat exceptat de la critică — nici măcar principiul însuşi al metodei critice.

Aceste obiecţii constituie, aşadar, o critică interesantă şi importantă a poziţiei mele. Numai că această critică poate fi la rîndul său criticată — şi respinsă.

În primul rînd, chiar dacă am admite că orice critică porneşte de la anumite presupoziţii, aceasta n-ar însemna neapărat că pentru validitatea criticii este necesar ca aceste presupoziţii să fi dovedite şi justificate. Pentru că presupoziţiile pot, de exemplu, să facă parte din teoria vizată de critică. (În acest caz vorbim de „critică imanentă".) Sau pot fi nişte presupoziţii pe care toată lumea le-ar socoti acceptabile, chiar dacă nu fac parte din teoria supusă criticii. În acest caz critica ar consta în a arăta că teoria criticată contrazice (fără ca susţinătorii ei să-şi dea seama) unele idei îndeobşte acceptate. Acest gen de critică poate fi valoros chiar şi atunci cînd eşuează; pentru că s-ar putea să-i facă pe susţinătorii teoriei criticate să pună la îndoială acele idei îndeobşte acceptate, ceea ce poate duce la descoperiri importante. (Un exemplu interesant îl constituie istoria teoriei antiparticulelor a lui Dirac.)

S-ar putea, tot aşa, să fie în joc presupoziţii ce au caracterul unei teorii rivale (în care caz critica poate fi numită „transcendentă", prin contrast cu cea „imanentă"); ele pot fi, spre exemplu, nişte ipoteze sau conjecturi susceptibile de critică şi testare independente. În acest caz critica ar echivala cu o invitaţie de a efectua anumite teste cruciale menite să adjudece între două teorii rivale.

Aceste exemple arată că importantele obiecţii ridicate aici împotriva teoriei mele despre critică se bazează pe dogma de nesusţinut conform căreia critica, pentru a fi „validă", trebuie să pornească de la presupoziţii ce sînt dovedite sau justificate.

Şi apoi, critica poate fi importantă, edificatoare şi chiar fructuoasă, fără a fi validă: argumentele folosite pentru respingerea unei critici nevalide pot să arunce o lumină nouă asupra unei teorii şi pot fi folosite ca argument (cu titlu ipotetic) în favoarea ei; iar despre o teorie ce se poate apăra astfel împotriva criticii avem motive să spunem că este susţinută prin argumente critice.

În mod cu totul general, putem spune că a face o critică validă a unei teorii înseamnă a arăta că ea nu reuşeşte să rezolve *proble-*

mele pe care se presupunea că le rezolvă; iar dacă privim critica în această lumină, atunci în mod sigur ea nu depinde neapărat de vreun ansamblu particular de presupoziţii (altfel spus, ea poate fi „imanentă"), deşi se poate întîmpla ca teoria în discuţie să fi fost inspirată iniţial de anumite presupoziţii ce-i erau străine (adică de anumite presupoziţii „transcendente").

10. *Decizii*

Din punctul de vedere expus aici, teoriile nu sînt, în general, susceptibile de a fi dovedite sau justificate; şi cu toate că pot fi sprijinite cu argumente critice, sprijinul acesta nu este niciodată concludent. În consecinţă, ne vom afla frecvent în situaţia de a trebui să decidem dacă aceste argumente critice sînt sau nu suficient de puternice pentru a îndreptăţi acceptarea *cu titlu ipotetic* a teoriei — cu alte cuvinte, dacă în lumina discuţiei critice teoria pare preferabilă teoriilor rivale.

În acest sens, *deciziile* constituie o parte componentă a metodei critice. Este vorba însă întotdeauna de decizii luate cu titlu ipotetic şi susceptibile de critică.

Decizia în acest sens trebuie privită în contrast cu ceea ce anumiţi filozofi iraţionalişti sau antiraţionalişti sau existenţialişti numesc „decizie" sau „salt în necunoscut". Aceşti filozofi, probabil sub impactul argumentului (respins în secţiunea precedentă) că este imposibilă o critică fără presupoziţii, au dezvoltat teoria potrivit căreia toate ideile noastre se sprijină inevitabil pe o decizie fundamentală sau alta, pe un salt în necunoscut. Este vorba neapărat de o decizie luată aşa-zicînd cu ochii închişi; căci de vreme ce nu putem „cunoaşte" fără presupoziţii, fără să fi adoptat în prealabil o poziţie fundamentală, această poziţie fundamentală nu se poate întemeia ea însăşi pe cunoaştere. Ea constituie mai degrabă o alegere, însă una fatidică şi aproape irevocabilă, o alegere pe care o facem orbeşte, din instinct, la întîmplare sau prin graţia divină.

Din modul cum am respins obiecţiile prezentate în secţiunea precedentă rezultă că viziunea iraţionalistă asupra deciziilor este o exagerare şi o excesivă dramatizare. De bună seamă, trebuie să decidem. Cu condiţia însă de a nu decide să nu ne plecăm urechea la argumente şi raţiune, să nu învăţăm din greşelile noastre şi să

nu-i ascultăm pe alţii care pot avea obiecţi faţă de vederile noastre, decizile noastre nu trebuie să fie definitive; nici măcar decizia de a ţine seama de critici. (Doar în privinţa deciziei sale de a *nu* face un salt irevocabil în bezna iraţionalităţii se poate spune despre raţionalism că nu este perfect autonom în sensul capitolului 24.)

Cred că teoria critică a cunoaşterii schiţată aici aruncă o oarecare lumină asupra marilor probleme ale tuturor teoriilor despre cunoaştere: cum se face că ştim atît de mult şi atît de puţin? Şi cum se face că avem posibilitatea de a ne ridica pe încetul din mlaştina ignoranţei, trăgîndu-ne, pentru a spune aşa, de cureluşele de la bocanci. O facem lucrînd cu conjecturi şi ameliorînd aceste conjecturi pe calea criticii.

11. *Problemele sociale şi politice*

Teoria cunoaşterii schiţată în secţiunile precedente ale acestui *Supliment* îmi pare a avea consecinţe importante pentru evaluarea situaţiei sociale actuale, situaţie influenţată în mare măsură de declinul religiei autoritare. Acest declin a dus la proliferarea relativismului şi nihilismului: la declinul tuturor credinţelor, chiar şi al credinţei în raţiunea umană şi deci în noi înşine.

Argumentarea dezvoltată aici arată însă că nu există defel temeiuri pentru a trage concluzii atît de disperate. Argumentele relativiste şi nihiliste (ba chiar şi cele „existenţialiste") se bazează toate pe o raţionare defectuoasă. Prin aceasta ele arată, în treacăt fie spus, că de fapt aceste filozofii acceptă raţiunea, dar nu sînt în stare s-o folosească aşa cum trebuie: în propria lor terminologie, am putea spune că ele nu înţeleg „situaţia umană" şi îndeosebi capacitatea omului de a creşte sub aspectele intelectual şi moral.

Ca pe o ilustrare izbitoare a acestei neînţelegeri — şi a consecinţelor disperate trase dintr-o insuficientă înţelegere a situaţiei epistemologice — voi cita un pasaj din unul din *Micile tratate împotriva vremurilor* ale lui Nietzsche (din secţiunea 3 a eseului său despre Schopenhauer).

„Prima primejdie în umbra căreia a crescut Schopenhauer a fost izolarea. A doua a fost disperarea de a nu putea să descopere adevărul. Această din urmă primejdie întovărăşeşte în mod statornic pe orice gînditor căre porneşte de la filozofia lui Kant: cu condiţia de a fi un om real, o fiinţă umană vie, capabilă să sufere

şi să năzuiască, şi nu un simplu automat sonor, o simplă maşină de gîndit şi de calculat... Deşi citesc peste tot că [datorită lui Kant]... s-ar fi declanşat o revoluţie în toate domeniile gîndirii, nu pot să cred că lucrurile se prezintă aşa, cel puţin deocamdată... Dacă însă Kant va începe să exercite într-o bună zi o influenţă mai generală, atunci vom descoperi că aceasta va îmbrăca forma unui scepticism şi relativism insinuant şi destructiv; atunci doar spiritele cele mai active şi mai nobile... vor mai simţi acel şoc emoţional profund şi acea deznădăjduită sete de adevăr, pe care le-a simţit, de pildă, Heinrich von Kleist... «Nu demult — scrie el în felul său emoţionant — am făcut cunoştinţă cu filozofia lui Kant; şi trebuie să vă mărturisesc un gînd fără teama că vă va zgudui atît de profund şi de dureros ca pe mine: — Este imposibil să stabilim dacă ceea ce noi invocăm drept adevăr este cu adevărat adevărul sau doar ni se pare a fi aşa. În cea de a doua eventualitate, tot acest adevăr la care putem accede aici va fi ca şi nimic după moartea noastră, şi toate strădaniile noastre de a crea şi dobîndi ceva care să dăinuie şi după noi vor fi zadarnice. — Dacă ascuţişul acestui gînd nu vă străpunge inima, măcar nu zîmbiţi văzînd un om care se simte rănit în tainiţa cea mai sfîntă a sufletului său. Ţelul meu suprem şi unic s-a prăvălit la pămînt şi nu mi-a rămas nici un altul.»"

Sînt de acord cu Nietzsche că mărturisirea lui Kleist este emoţionantă; sînt de acord şi că modul în care a interpretat Kleist doctrina lui Kant privind imposibilitatea de a avea vreo cunoştinţă despre lucrurile în sine este destul de fidel, deşi se află în conflict cu intenţiile lui Kant însuşi; de fapt, Kant a crezut în posibilitatea ştiinţei şi a aflării adevărului. (Numai nevoia de a explica paradoxul existenţei unei ştiinţe *a priori* a naturii l-a făcut să adopte acel subiectivism pe care Kleist îl găseşte pe bună dreptate şocant.) Şi apoi, deznădejdea lui Kleist este cel puţin în parte rezultatul unei dezamăgiri — al dezamăgirii celui ce asistă la prăbuşirea unei credinţe supraoptimiste în existenţa unui criteriu simplu al adevărului (cum ar fi evidenţa). Oricare ar fi însă istoricul acestei deznădejdi filozofice, ea este nejustificată. Deşi adevărul nu se dezvăluie de la sine (cum credeau cartezienii şi baconienii), deşi certitudinea ne-ar putea rămîne inaccesibilă, situaţia umană în privinţa cunoaşterii e departe de a fi disperată. Dimpotrivă, ea este de natură să ne insufle curaj: iată-ne aici, avînd de înfruntat sarcina imens de dificilă de a cunoaşte lumea frumoasă în care trăim, şi pe noi înşine; şi, supuşi gre-

şelii cum sîntem, constatăm totuşi că, în mod surprinzător, puterile noastre de înţelegere aproape că sînt pe măsura sarcinii — mai pe măsură decît în visurile noastre cele mai îndrăzneţe. Noi învăţăm, într-adevăr, din greşelile noastre, prin încercări şi eşecuri. Şi aflăm în acelaşi timp cît de puţin ştim — ca atunci cînd, urcînd pe panta unui munte, fiecare pas mai sus ne deschide o nouă privelişte spre necunoscut şi ne deschide în faţă noi lumi despre a căror existenţă nu ştiam nimic la începutul urcuşului.

Aşadar, putem *învăţa*, putem *creşte* în cunoaştere, chiar dacă niciodată nu *cunoaştem* în sensul de a avea certitudine. Şi de vreme ce putem învăţa, nu există nici un motiv ca raţiunea să dispere; iar de vreme ce niciodată nu putem cunoaşte, n-avem temeiuri pentru orgoliu şi înfumurare în privinţa creşterii cunoaşterii noastre.

S-ar putea spune, eventual, că acest nou mod de a cunoaşte este prea abstract şi prea sofisticat pentru a putea înlocui pierderea religiei autoritare. Poate că aşa este. Nu trebuie să subestimăm însă puterea intelectului şi a intelectualilor. Intelectualii — „precupeţii de idei", cum le spune Hayek — au fost cei ce au răspîndit relativismul, nihilismul şi disperarea intelectuală. Nu există nici un motiv ca unii intelectuali — dintre cei mai luminaţi — să nu izbutească în curînd să răspîndească vestea bună că zarva nihilistă a fost de fapt „mult zgomot pentru nimic".

12. *Dualismul fapte-standarde*

În corpul cărţii de faţă am vorbit despre *dualismul fapte-decizii* şi am semnalat, urmîndu-l pe L. J. Russell (vezi nota 5–3 la capitolul 5, vol. I, p. 266), că acest dualism poate fi descris ca unul între propoziţii şi propuneri. Această din urmă terminologie posedă avantajul de a ne reaminti că atît propoziţiile, care enunţă fapte, cît şi propunerile, care trasează linii de conduită, inclusiv principii sau standarde de conduită, sînt deschise discuţiei raţionale. Pe lîngă aceasta, o decizie — să zicem, una privitoare la adoptarea unui principiu de conduită — cristalizată în urma discutării unei propuneri, poate foarte bine să fie adoptată în chip provizoriu şi poate fi foarte asemănătoare în multe privinţe cu decizia de a adopta (tot provizoriu), drept cea mai bună ipoteză disponibilă, o propoziţie ce enunţă un fapt.

Există totuşi aici o deosebire importantă. Pentru că despre propunerea de adoptare a unei linii sau a unui standard de conduită, despre discutarea lor şi despre decizia de a le adopta, se poate spune că *creează* această linie sau standard de conduită. Pe cînd despre propunerea unei ipoteze, despre discutarea ei şi despre decizia de a o adopta — sau de a accepta o propoziţie — nu se poate spune, în acelaşi sens, că creează un fapt. Acesta a fost, presupun, motivul care m-a făcut să cred că termenul „decizie" este capabil să exprime contrastul dintre acceptarea unor linii sau standarde de conduită şi acceptarea unor fapte. Totuşi nu încape îndoială că lucrurile ar fi fost mai clare dacă aş fi vorbit despre un *dualism între fapte şi linii de conduită* sau despre un dualism între *fapte şi standarde*, decît despre dualismul fapte-decizii.

Dincolo de chestiunea terminologică, important este dualismul ireductibil însuşi: oricare ar fi faptele şi oricare ar fi standardele (de exemplu, principiile care ne guvernează conduita), primul lucru care se cere făcut este să se facă deosebire între cele două şi să se înţeleagă clar de ce standardele nu pot fi reduse la fapte.

13. *Propuneri şi propoziţii*

Există, aşadar, o asimetrie decisivă între standarde şi fapte: prin decizia de a accepta (cel puţin provizoriu) o propunere noi creăm (cel puţin provizoriu) standardul corespunzător; pe cînd prin decizia de a accepta o propoziţie, *nu* creăm faptul corespunzător.

O altă asimetrie constă în aceea că standardele *se referă* totdeauna la fapte şi că faptele sînt *evaluate prin raportare la standarde*; acestea sînt relaţii ce nu pot fi inversate.

Ori de cîte ori ne aflăm în faţa unui fapt — mai cu seamă a unuia pe care am putea fi în măsură să-l schimbăm — ne putem întreba dacă el se conformează sau nu anumitor standarde. Este foarte important să se înţeleagă că această întrebare nu este nici pe departe identică cu întrebarea dacă faptul ne place sau nu; căci, deşi putem adesea să adoptăm standarde ce corespund preferinţelor şi repulsiilor noastre şi deşi preferinţele şi repulsiile noastre pot să joace un rol important în a ne induce să adoptăm ori să respingem un standard sau altul dintre cele propuse, vor exista de regulă multe alte standarde posibile, pe care nu le-am adoptat; iar faptele pot fi jude-

cate sau evaluate prin oricare din ele. Aceasta arată că relaţia de evaluare (a unui fapt controversabil, prin prisma unui standard adoptat sau respins) este, din punct de vedere logic, total diferită de relaţia psihologică de preferinţă sau repulsie a unei persoane faţă de faptul sau faţă de standardul respectiv (relaţie ce nu este un standard, ci un fapt). Mai mult decît atît: preferinţele şi repulsiile noastre sînt fapte ce pot fi evaluate ca oricare altele.

În mod similar, faptul că un anumit standard a fost adoptat sau respins de o anumită persoană sau de o anumită societate trebuie, ca fapt, să fie deosebit de *orice* standard, inclusiv de standardul adoptat sau respins. Şi întrucît este vorba de un fapt (şi încă de unul alterabil), el poate fi judecat sau evaluat pe baza anumitor (altor) standarde.

Iată cîteva motive pentru a distinge în mod clar şi decisiv între standarde şi fapte, şi deci între propuneri şi propoziţii. Dar o dată distincţia făcută, trebuie să dăm atenţie nu numai deosebirilor dintre fapte şi standarde, ci şi asemănărilor dintre ele.

Mai întîi, propunerile se aseamănă cu propoziţiile prin aceea că putem şi pe unele şi pe celelalte să le discutăm, să le criticăm şi să ajungem la o decizie în privinţa lor. În al doilea rînd, pentru ambele există cîte un fel de idee regulativă. Pe planul faptelor este vorba de ideea corespondenţei dintre un enunţ sau propoziţie şi un fapt; adică de ideea de adevăr. Pe planul standardelor, sau al propunerilor, ideea regulativă poate fi descrisă în multe feluri şi denumită prin mai mulţi termeni, cum ar fi, de exemplu, aceia de „just" sau „bun". Despre o propunere putem spune că este justă (ori nejustă) sau eventual bună (ori proastă); înţelegînd prin aceasta, pesemne, că ea corespunde (ori nu corespunde) anumitor standarde pe care am decis să le adoptăm. Numai că şi despre un standard putem spune că este just sau nejust (potrivit sau nepotrivit), bun sau prost, valabil sau nu, elevat sau dimpotrivă; înţelegînd prin aceasta, pesemne, că propunerea corespunzătoare trebuie sau nu trebuie să fie acceptată. Se impune deci să recunoaştem că situaţia logică a ideilor regulative, a lui „just", să zicem, sau a lui „bun", este mult mai puţin clară decît cea a ideii corespondenţei cu faptele.

După cum am atras atenţia în carte, această dificultate este de natură logică şi nu poate fi depăşită prin introducerea unui sistem religios de standarde. Faptul că Dumnezeu, sau orice altă autoritate, îmi porunceşte să fac un anumit lucru nu constituie defel o

garanţie că porunca este justă. Eu sînt cel ce trebuie să decidă dacă va accepta standardele indiferent ale cărei autorităţi ca fiind (moralmente) bune sau rele. Dumnezeu e bun numai dacă poruncile Sale sînt bune: ar fi o greşeală gravă — în fapt o adoptare imorală a autoritarismului — să spunem că poruncile Sale sînt bune pentru simplul motiv că sînt ale Sale — în afară de cazul cînd am fi hotărît mai întîi (pe propriul risc) că El nu ne poate cere decît lucruri bune sau juste.

Aceasta este ideea kantiană a autonomiei, ca opus al heteronomiei.

Prin urmare, nici un apel la autoritate, nici măcar la autoritatea religioasă, nu ne poate scoate din dificultatea că ideea regulativă de „justeţe" absolută sau de „bine" absolut diferă în privinţa statutului ei logic de ideea de adevăr absolut; această diferenţă trebuie s-o recunoaştem. Pe seama ei trebuie pus faptul, la care am făcut aluzie mai înainte, că într-un anumit sens noi *creăm* standardele noastre prin aceea că le propunem, le discutăm şi le adoptăm.

Toate acestea trebuie admise; şi totuşi putem să luăm ideea de adevăr absolut — de corespondenţă cu faptele — ca pe un fel de model pentru domeniul standardelor, spre a ne clarifica pînă la capăt ideea că, la fel cum putem *căuta* în domeniul faptelor propoziţii absolut adevărate sau cel puţin propoziţii ce sînt mai aproape de adevăr, tot aşa putem *căuta* pe tărîmul standardelor propuneri absolut juste sau valabile — ori cel puţin mai bune sau mai valabile.

Ar fi însă, după opinia mea, o greşeală să extindem această atitudine dincolo de *căutare*, asupra *găsirii*. Pentru că, deşi trebuie să căutăm propuneri absolut juste sau valabile, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinşi că le-am şi găsit; deoarece e clar că nu poate exista un *criteriu al justeţei absolute* — mai puţin chiar decît un criteriu al adevărului absolut. *E posibil* ca maximizarea fericirii să fi fost gîndită ca un criteriu. Pe de altă parte, eu în mod cert n-am recomandat niciodată ca minimizarea suferinţei să fie adoptată ca un criteriu, deşi consider că ea reprezintă o îmbunătăţire a unora din ideile utilitarismului. Am sugerat de asemenea că reducerea suferinţei evitabile ţine de preocupările politicii publice (ceea ce nu înseamnă că vreuna din chestiunile de politică publică ar trebui decisă printr-un calcul al minimizării nefericirii), pe cînd maximizarea propriei fericiri trebuie lăsată pe seama străduinţelor perso-

nale ale fiecăruia. (Sînt total de acord cu aceia dintre criticii mei care au arătat că dacă ar fi utilizat drept *criteriu*, principiul minimei suferinţe ar avea consecinţe absurde; şi mă aştept ca acelaşi lucru să poată fi arătat şi pentru orice alt criteriu moral.)

Dar, cu toate că nu avem un criteriu al justeţei absolute, putem în mod cert să progresăm în acest domeniu. Ca şi pe tărîmul faptelor, putem şi aici să facem descoperiri. Că întotdeauna cruzimea e un rău; că trebuie totdeauna evitată, unde acest lucru este posibil; că regula de aur e un standard bun care eventual poate fi chiar ameliorat făcînd altora, ori de cîte ori e posibil, ceea ce *ei* doresc să li se facă — iată cîteva exemple elementare şi extrem de importante de descoperiri pe tărîmul standardelor.

Aceste descoperiri creează standarde, am putea spune, din nimic: ca şi în domeniul descoperirilor factuale, sîntem în situaţia de a ne înălţa singuri trăgîndu-ne de cureluşele de la ghete. Acesta e faptul incredibil: că putem să învăţăm: prin greşelile noastre şi prin critică; şi că putem învăţa în domeniul standardelor întocmai ca şi în cel al faptelor.

14. *Cînd amîndouă părţile în dispută greşesc nu înseamnă că ambele au dreptate*

O dată ce am acceptat teoria absolută a adevărului, avem posibilitatea de a răspunde la un argument vechi şi serios, dar totuşi amăgitor, în favoarea relativismului, atît a celui intelectual cît şi a celui evaluativ, folosind analogia dintre fapte adevărate şi standarde valabile. Argumentul amăgitor pe care-l am în vedere face apel la descoperirea că alţi oameni au idei şi credinţe ce diferă de ale noastre. Cu ce drept putem pretinde că ale noastre sînt cele juste? Încă Xenofan spunea în versuri, cu 2 500 de ani în urmă (Diels-Kranz, B. 16, 15):

Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni şi negri,
Tracii — că au ochii albaştri şi părul roş.
Dar dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini, sau dacă —
Cu mîinile — ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii,
Caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor,
Şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul.

Aşadar, fiecare din noi îşi vede zeii şi vede lumea din propriul său punct de vedere, conform cu tradiţia sa şi cu educaţia primită; nici unul din noi nu e scutit de o atare părtinire subiectivă.

Argumentul acesta a fost dezvoltat în variate feluri; şi s-a argumentat că rasa sau naţionalitatea căreia îi aparţinem, sau fundalul nostru istoric, sau perioada istorică în care trăim sau interesul de clasă sau habitatul nostru social, sau limba pe care o vorbim, sau bagajul personal de cunoştinţe prealabile constituie un obstacol insurmontabil, sau aproape insurmontabil, în calea obiectivităţii.

Faptele pe care se bazează acest argument nu putem să nu le admitem; şi adevărul e că niciodată nu ne putem debarasa total de preferinţe şi părtiniri. Nu este însă deloc necesar să acceptăm argumentul însuşi sau concluziile lui relativiste. Pentru că, în primul rînd, avem posibilitatea ca, treptat, să ne eliberăm de o parte din preferinţe şi părtiniri, cu ajutorul gîndirii critice şi în special plecîndu-ne urechea la critici. Xenofan, de exemplu, a fost fără îndoială ajutat de descoperirea sa să vadă lucrurile într-un mod mai puţin părtinitor. În al doilea rînd, e un fapt că oameni cu antecedente culturale cît se poate de divergente pot angaja unii cu alţii discuţii rodnice, cu condiţia de a fi interesaţi să se apropie de adevăr şi de a fi dispuşi să se asculte reciproc şi să înveţe unul de la altul. Aceasta arată că, deşi există obstacole culturale şi lingvistice, ele nu sînt insurmontabile.

Este, aşadar, de extremă importanţă să profităm în orice domeniu de descoperirea lui Xenofan: să ne lepădăm de siguranţa dogmatică şi să ne deschidem la critică. Dar este în acelaşi timp de maximă importanţă să nu luăm această descoperire, acest pas spre critică, drept un pas spre relativism. Dacă două părţi se află în dezacord, aceasta poate însemna că greşeşte una din ele, sau cealaltă sau amîndouă: acesta e punctul de vedere al spiritului critic. Nu înseamnă, aşa cum ar vrea relativistul, că s-ar putea ca ambele să aibă în aceeaşi măsură dreptate. Ar putea să greşească ambele în aceeaşi măsură, deşi nu trebuie neapărat să se întîmple aşa. Oricine spune însă că dacă părţile în dispută greşesc deopotrivă, înseamnă că au deopotrivă dreptate, acela face doar un joc de cuvinte sau de metafore.

E un mare pas înainte să înveţi să fii autocritic; să înveţi să gîndeşti că celălalt s-ar putea să aibă dreptate — mai mult decît tu însuţi. Aici se ascunde însă şi un mare pericol — acela de a crede

că s-ar putea să avem dreptate amîndoi — şi noi şi celălalt. O asemenea atitudine, deşi ar putea să ni se pară modestă şi autocritică, nu este însă nici atît de modestă, nici atît de autocritică pe cît am putea fi înclinaţi să credem; pentru că e mai probabil că greşim atît noi, cît şi celălalt. Spiritul autocritic deci nu trebuie să fie o scuză pentru lene şi pentru acceptarea relativismului. Întocmai cum două erori adunate nu echivalează cu un adevăr, tot aşa dacă două părţi aflate în dispută greşesc ambele, nu înseamnă că ambele au dreptate.

15. *„Experienţa" şi „intuiţia" ca surse ale cunoaşterii*

Faptul că putem învăţa din propriile greşeli şi prin critică, atît în planul standardelor cît şi în cel al faptelor, este de importanţă fundamentală. Dar este oare suficient apelul la critică? Nu trebuie oare să apelăm la autoritatea experienţei sau (mai cu seamă în domeniul standardelor) la aceea a intuiţiei?

În domeniul faptelor nu doar criticăm teoriile noastre, ci le criticăm făcînd apel la *experienţa* experimentală şi de observaţie. Ar fi însă o gravă greşeală să credem că putem apela la ceva de genul unei *autorităţi* a experienţei, deşi unii filozofi, mai ales empirişti, prezintă percepţia senzorială, îndeosebi văzul, ca pe o sursă de cunoaştere ce ne oferă „date" determinate din care s-ar compune experienţa. Cred că acest mod de a prezenta lucrurile este totalmente greşit. Pentru că nici măcar experienţa noastră experimentală şi observaţională nu constă din „date". Ea constă dintr-o ţesătură de conjecturi — din anticipări, aşteptări, ipoteze cu care se întreţes credinţe şi prejudecăţi acceptate, tradiţionale, ştiinţifice şi extraştiinţifice. Pur şi simplu nu există o experienţă experimentală şi observaţională *pură* — o experienţa necontaminată de aşteptări şi de teorie. Nu există „date" pure, nu există „surse de cunoaştere" empiric date la care să apelăm în critica noastră. „Experienţa", atît cea comună, cît şi cea ştiinţifică, seamănă mult mai mult cu ceea ce avea în vedere Oscar Wilde în *Evantaiul doamnei Windermere*, actul III:

Dumby: Experienţa este numele pe care fiecare îl dă propriilor greşeli.
Cecil Graham: N-ar trebui să facem greşeli.
Dumby: Fără ele viaţa ar fi extrem de plicticoasă.

Învăţatul din propriile greşeli — în lipsa cărora viaţa ar fi într-adevăr plicticoasă — este şi înţelesul pe care-l are cuvîntul „experienţă“ în faimosul calambur al dr Johnson privind „triumful speranţei asupra experienţei“; sau în remarca lui C. C. King (din a sa *Istorie a armatei britanice*, 1897, p. 112): „Dar conducătorii britanici aveau să înveţe... la «singura şcoală la care învaţă proştii, aceea a experienţei»“.

Se pare deci că cel puţin unele din accepţiunile curente ale „experienţei“ concordă mult mai îndeaproape cu caracterul atribuit de mine atît „experienţei ştiinţifice“ cît şi „experienţei comune“ decît cu analizele tradiţionale făcute de filozofii din şcolile empiriste. Şi toate acestea par să concorde şi cu semnificaţia originară a cuvîntului *empeiria* (de la *peiraō* — a încerca, a testa, a examina) şi deci a lui *experientia* şi *experimentum*. Această concordanţă nu trebuie considerată totuşi un argument; nici concordanţa cu uzul curent, nici cea cu înţelesul originar. Am evidenţiat-o doar pentru a ilustra analiza logică făcută de mine structurii experienţei. Conform acestei analize, experienţa, cu deosebire cea ştiinţifică, este rezultatul unor conjecturi de obicei greşite, al testării lor, al învăţării din greşeli. Experienţa (în acest sens) nu este o „sursă a cunoaşterii“; şi nici nu e investită cu vreo autoritate.

Aşadar, un demers critic care face apel la experienţă nu are caracter autoritar. El nu constă în a opune unor rezultate îndoielnice rezultate definitiv stabilite sau „mărturia simţurilor“ (sau „datul“). Ci constă în a confrunta anumite rezultate îndoielnice cu altele, adesea la fel de îndoielnice, care însă pot fi luate pentru moment ca neproblematice, deşi cu timpul ar putea să fie contestate pe măsură ce apar noi îndoieli sau, eventual, din pricina vreunei bănuieli ori conjecturi; bunăoară, a bănuielii sau conjecturii că un anumit experiment ar putea duce la o nouă descoperire.

Situaţia în dobîndirea cunoaşterii privitoare la standarde mi se pare întru totul analoagă.

Şi aici filozofii au tot căutat *surse* de cunoaştere investite cu autoritate, găsind, în principal, două: senzaţiile de plăcere şi de durere, sau un simţ moral sau intuiţie morală a ceea ce este drept ori nedrept (ceva analog percepţiei din epistemologia cunoaşterii factuale), iar pe de altă parte, o sursă numită „raţiune practică“ (analoagă „raţiunii pure“ sau facultăţii „intuiţiei intelectuale“ din

epistemologia cunoaşterii factuale). Privitor la chestiunea dacă toate aceste surse-autorităţi ale cunoaşterii morale, sau doar unele din ele, există într-adevăr, disputele s-au ţinut lanţ.

În ce mă priveşte, cred că este vorba aici de o pseudo-problemă. Lucrul principal nu este chestiunea „existenţei“ uneia sau alteia din aceste facultăţi — chestiune psihologică vagă şi dubioasă — ci dacă ele pot fi „surse de cunoaştere“ investite cu autoritate, care ne furnizează „date“ sau alte puncte de plecare ferme pentru construcţiile noastre, sau, cel puţin, un cadru de referinţă determinat pentru critică. Eu neg că dispunem de vreo sursă de acest fel, investită cu autoritate, fie că e vorba de epistemologia cunoaşterii factuale sau de cea a cunoaşterii standardelor. Şi neg că avem nevoie de un asemenea cadru de referinţă determinat pentru critica noastră.

Cum ne instruim cu privire la standarde? Cum învăţăm, în acest domeniu, din greşelile noastre? Mai întîi învăţăm să-i imităm pe alţii (o facem, în treacăt fie spus, prin încercări şi eşecuri), şi astfel ne deprindem să privim standardele de conduită ca şi cum ar consta din nişte reguli fixe, „date“. Mai tîrziu descoperim (tot prin încercări şi eşecuri) că facem greşeli — descoperim, de pildă, că se întîmplă să pricinuim durere altora. În felul acesta e posibil să învăţăm regula de aur; curînd însă descoperim şi că se poate întîmpla să judecăm greşit atitudinea unui om, cunoştinţele sale prealabile, scopurile sale, standardele sale; şi s-ar putea să tragem din greşelile noastre şi învăţătura că trebuie să fim cu băgare de seamă şi dincolo de cerinţa regulii de aur.

Elementele cum sînt simpatia şi imaginaţia pot, pesemne, să joace un rol important în această evoluţie; nici ele însă nu sînt surse de cunoaştere investite cu autoritate, întocmai cum nu este nici una din sursele pe care le avem în sfera cunoaşterii factuale. Şi cu toate că şi ceva de felul unei intuiţii a ceea ce este drept sau nedrept poate să joace un rol important, nici aceasta nu constituie o sursă de cunoaştere investită cu autoritate. Căci se poate întîmpla ca astăzi să vedem foarte clar că avem dreptate, pentru ca mîine să ne dăm seama că totuşi am greşit.

„Intuiţionismul“ este numele unei şcoli filozofice care susţine că avem o facultate sau capacitate a intuiţiei intelectuale, care ne permite să „vedem“ adevărul; astfel că dacă am văzut că ceva este adevărat, acest ceva nu poate fi decît adevărat. Teoria susţine, după

cum se vede, existenţa unei surse de cunoaştere investită cu autoritate. Antiintuiţioniştii au negat,de obicei, existenţa acestei surse de cunoaştere, dar au susţinut, de regulă, existenţa unei alte asemenea surse, cum ar fi percepţia senzorială. Eu consider că ambele partide greşesc; şi aceasta din două motive. Întîi, eu susţin că există ceva de genul unei intuiţii intelectuale, care ne face să simţim, cum nu se poate mai convingător, că vedem adevărul (lucrul acesta este negat de adversarii intuiţionismului). În al doilea rînd, susţin că această intuiţie intelectuală, deşi este într-un fel indispensabilă, ne induce adesea în eroare într-un mod extrem de primejdios. Astfel, se întîmplă, mai totdeauna, să nu vedem adevărul cînd sîntem cei mai convinşi că-l vedem; încît trebuie să învăţăm, prin greşeli, să fim neîncrezători faţă de aceste intuiţii.

Dar atunci, în ce să avem încredere? Ce să acceptăm? Răspunsul este: orice lucru am accepta, trebuie să avem încredere în el doar cu titlu ipotetic, ţinînd minte mereu că nu posedăm, în cel mai bun caz, decît un adevăr parţial (sau o dreptate parţială) şi că este practic cu neputinţă să nu fi făcut pe undeva cel puţin o greşeală sau o judecată nepotrivită — nu doar cu privire la fapte, ci şi cu privire la standardele adoptate; în al doilea rînd, să nu avem încredere (fie şi cu titlu ipotetic) în intuiţia noastră decît dacă am ajuns la ea în urma unui număr mare de încercări de a ne folosi imaginaţia; a unui număr mare de greşeli, teste, îndoieli şi după multe critici scrupuloase.

După cum se vede, această formă de anti-intuiţionism (sau — ar putea zice, eventual, unii — de intuiţionism) diferă radical de formele mai vechi ale anti-intuiţionismului. De remarcat că această teorie are drept grăunte esenţial ideea că, atît în opiniile cît şi în acţiunile noastre, e posibil — şi probabil că aşa se întîmplă întotdeauna — să nu dibuim standardul adevărului absolut, respectiv pe cel al dreptăţii absolute.

La toate acestea s-ar putea obiecta că vederile mele asupra naturii cunoaşterii etice şi a experienţei etice, indiferent dacă vor fi socotite acceptabile sau nu, sînt totuşi „relativiste“ sau „subiectiviste“. Pentru că nu *statornicesc* nici un fel de standarde morale absolute; ele arată cel mult că ideea unui standard absolut este o idee regulativă, c. poate fi de folos celor ce sînt deja convertiţi — dornici deja să înveţe şi să caute standarde morale adevărate sau valabile sau bune. Răspunsul meu e că nici chiar „statornicirea“ — să

zicem, cu mijloacele logicii pure — a unui standard absolut, sau a unui sistem de norme etice, n-ar schimba situaţia din acest punct de vedere. Căci să presupunem că am izbutit să demonstrăm logic valabilitatea unui standard absolut sau a unui sistem de norme etice, astfel că am putea să dovedim cuiva în mod logic cum trebuie să acţioneze. Chiar şi atunci, cel în cauză ar putea să nu se sinchisească; sau ar putea să replice: „Nu mă interesează cîtuşi de puţin acest «Trebuie» al vostru sau regulile voastre morale — la fel cum nu mă interesează demonstraţiile voastre logice sau, să zicem, matematica voastră superioară." Astfel, nici măcar o demonstraţie logică nu poate schimba situaţia fundamentală că numai cineva dispus să ia aceste lucruri în serios şi să se instruiască în privinţa lor va fi impresionat de argumente etice (sau oricare altele). Nu poţi constrînge pe nimeni prin argumente să ia în serios argumentele sau să respecte propria sa raţiune.

16. *Dualismul fapte-standarde şi ideea liberalismului*

Dualismul fapte-standarde reprezintă, susţin eu,una din bazele tradiţiei liberale. Pentru că o parte esenţială a acestei tradiţii este recunoaşterea nedreptăţii existente în lume şi hotărîrea de a încerca ajutorarea celor ce au de suferit de pe urma ei. Aceasta înseamnă că există sau că poate exista un conflict, sau cel puţin un decalaj, între fapte şi standarde; faptele pot să nu satisfacă standardele drepte (valabile, adevărate) — mai cu seamă acele fapte sociale sau politice care constau în acceptarea sau instituirea efectivă a unui cod de justiţie.

Exprimîndu-ne altfel: liberalismul se bazează pe dualismul fapte-standarde în sensul că el crede în rostul căutării unor standarde din ce în ce mai bune, în special în domeniul politicii şi al legislaţiei.

Acest dualism între fapte şi standarde a fost însă respins de unii relativişti, care l-au contestat prin argumente de felul: 1) Acceptarea unei propuneri — şi deci a unui standard — este un fapt social sau politic sau istoric.

2) Dacă un standard acceptat este judecat printr-un alt standard, încă neacceptat, şi este apreciat ca nesatisfăcător, atunci această judecată (indiferent de cine ar fi făcută) este de asemenea un fapt social sau politic sau istoric.

3) Dacă o judecată de acest fel devine baza unei mişcări sociale sau politice, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

4) Dacă această mişcare este încununată de succes şi dacă în consecinţă are loc o reformare a vechilor standarde sau înlocuirea lor cu standarde noi, atunci acesta este de asemenea un fapt istoric.

5) Aşadar — argumentează relativistul sau pozitivistul moral — niciodată nu sîntem nevoiţi să transcendem domeniul faptelor, cu condiţia doar să fi inclus în el faptele sociale sau politice sau istorice; nu există dualism între fapte şi standarde.

Concluzia 5) eu o consider greşită. Ea nu rezultă din premisele 1)–4), pe care le admit ca adevărate. Motivul respingerii lui 5) este foarte simplu: putem întreba oricînd dacă o evoluţie ca aceea descrisă aici — o mişcare socială bazată pe acceptarea unui program de reformare a anumitor standarde — a fost „bună“ sau „rea“. Prin punerea acestei întrebări redeschidem falia dintre standarde şi fapte pe care raţionamentul monist 1)–5) încearcă s-o închidă.

Din ceea ce am spus adineauri se poate conchide pe drept cuvînt că poziţia monistă — *filozofia identităţii între fapte şi standarde* — este periculoasă; pentru că chiar şi atunci cînd nu identifică standardele cu faptele existente — chiar şi atunci cînd nu identifică puterea actuală cu dreptul — ea duce în mod necesar la identificarea puterii viitoare cu dreptul. Dat fiind că, potrivit concepţiei moniste, întrebarea dacă o anumită mişcare pentru reformă este dreaptă sau nedreaptă (bună sau rea) nu poate fi pusă decît din punctul de vedere al unei alte mişcări cu tendinţe opuse, nu rămîne decît întrebarea care din aceste mişcări opuse a izbutit, pînă la urmă, să impună standardele ei în realitatea socială sau politică sau istorică.

Cu alte cuvinte, filozofia descrisă aici — încercarea de a „transcende“ dualismul fapte-standarde şi de a eşafoda un sistem monist, o lume constînd numai din fapte — duce la *identificarea standardelor fie cu puterea existentă, fie cu puterea viitoare.* Ea duce la pozitivism moral sau la istoricism moral, aşa cum au fost caracterizate acestea în capitolul 22 al cărţii de faţă.

17. *Din nou despre Hegel*

Capitolul despre Hegel din cartea mea a întîmpinat numeroase critici. Majoritatea acestor critici eu le consider inacceptabile,

pentru că nu răspund la principalele mele obiecţii împotriva lui Hegel — că filozofia lui exemplifică, dacă o comparăm cu cea a lui Kant (mi se pare şi acum un sacrilegiu să alătur aceste două nume) un declin îngrozitor al sincerităţii şi onestităţii intelectuale; că argumentele sale filozofice nu trebuie luate în serios; şi că filozofia lui a fost un factor major în naşterea „erei necinstei intelectuale“, cum a numit-o Konrad Heiden, şi în pregătirea acelei *trahison des clercs* contemporane (fac aluzie la splendida carte a lui Julien Benda) care a contribuit pînă acum la declanşarea a două războaie mondiale.

Nu trebuie uitat că eu mi-am privit cartea ca reprezentînd efortul meu de război: socotindu-i răspunzători pe Hegel şi pe hegelieni pentru multe din cîte s-au întîmplat în Germania, am simţit că era de datoria mea, ca filozof, să arăt că filozofia lor este o pseudo-filozofie.

Perioada în care cartea a fost scrisă poate explica, pesemne, şi presupunerea mea optimistă (pe care aş putea-o atribui lui Schopenhauer) că pe fundalul realităţilor dure ale războiului jucăriile intelectualilor, cum este relativismul, aveau să apară drept ceea ce sînt, şi că această fantomă verbală avea să dispară.

Acum nu încape îndoială că am fost prea optimist. Se pare, într-adevăr, că pentru majoritatea criticilor mei o formă sau alta de relativism este în aşa măsură un lucru de la sine înţeles încît ei au fost pur şi simplu incapabili să creadă că pentru mine respingerea acestuia e un lucru serios.

Admit că am făcut unele greşeli factuale: dl H. N. Rodman de la Universitatea Harvard mi-a comunicat că am greşit la pagina 28, rîndul trei de sus, scriind „doi ani“ în loc de „patru ani“. Dînsul mi-a spus că, după opinia sa, există în cuprinsul capitolului şi un număr de erori mai serioase — chiar dacă mai puţin clare — cu caracter istoric şi că motivele ascunse pe care eu le atribui lui Hegel sînt uneori, după opinia sa, nejustificate din punct de vedere istoric.

Astfel de lucruri sînt foarte regretabile, deşi se întîlnesc şi la istorici mai buni ca mine. Însă problema cu adevărat importantă este următoarea: afectează aceste greşeli aprecierea dată de mine filozofiei lui Hegel şi influenţei ei dezastruoase?

Răspunsul meu la această întrebare este negativ. Nu biografia lui Hegel, ci filozofia lui este cea care m-a făcut să-l privesc aşa cum îl privesc. De fapt, mă surprinde şi acum că anumiţi filozofi serioşi s-au simţit jigniţi de atacul meu, într-adevăr pe jumătate

glumeţ, asupra unei filozofii pe care nu mă văd nici acum în stare s-o iau în serios. Am încercat să exprim asta prin stilul scherzo al capitolului consacrat lui Hegel, sperînd să dau astfel în vileag aspectul ridicol al acestei filozofii la care nu mă pot uita decît cu un amestec de dispreţ şi oroare.

Toate acestea au fost indicate clar în cartea mea; am semnalat şi faptul că nici nu puteam[1] şi nici nu eram dispus să sacrific timp cu nemiluita investigării în profunzime a istoriei unui filozof a cărui operă o detest. În aceste condiţii, am scris despre Hegel într-o manieră ce presupunea că nu mulţi îl iau în serios. Acest mod de a scrie n-a avut ecou favorabil la criticii mei, pe care în mod hotărît n-a izbutit să-i înveselească; sper însă că unii din cititorii mei s-au amuzat.

Toate acestea însă sînt relativ neimportante. Importantă ar putea fi întrebarea dacă atitudinea mea faţă de filozofia lui Hegel a fost justificată. Aici mi-am propus să aduc o contribuţie care să faciliteze răspunsul la această întrebare.

Cred că majoritatea hegelienilor vor fi dispuşi să admită că unul din motivele şi intenţiile fundamentale ale filozofiei lui Hegel a fost tocmai de a înlocui şi „transcende" viziunea dualistă cu privire la fapte şi standarde, pe care o formulase Kant şi care a constituit baza filozofică a ideii de liberalism şi de reformă socială.

Transcenderea acestui dualism al faptelor şi standardelor reprezintă scopul decisiv al *filozofiei identităţii* a lui Hegel — a identităţii dintre ideal şi real, dintre justiţie şi putere. Potrivit acestei filozofii, toate standardele au caracter istoric: ele sînt *fapte istorice*, faze ale dezvoltării raţiunii, dezvoltare ce coincide cu aceea a idealului şi a realului. Nu există nimic în afară de fapte; iar unele din faptele sociale sau istorice sînt, în acelaşi timp, standarde.

Argumentarea lui Hegel în sprijinul acestui punct de vedere a fost, în esenţă, cea pe care am enunţat-o (şi criticat-o) aici în secţiunea precedentă — deşi Hegel a expus-o într-o formă cum nu se poate mai vagă, neclară şi specioasă. Mai mult decît atît, eu afirm că această filozofie a identităţii (deşi conţinea unele sugestii „progresiste" şi unele expresii de simpatie, diluate, faţă de diferite mişcări „progresiste") a jucat un rol important în declinul mişcării

---

[1] Vezi Introducerea şi Prefaţa la ediţia a doua.

liberale din Germania, mişcare ce produsese, sub influenţa filozofiei lui Kant, gînditori liberali de talia unor Schiller şi Wilhelm von Humboldt şi scrieri importante cum a fost *Eseul privind limitele activităţii statului* al acestuia din urmă.

Această este prima acuzaţie pe care o aduc lui Hegel şi o consider fundamentală. A doua acuzaţie pe care o aduc, strîns legată de prima, este că filozofia hegeliană a identităţii, prin contribuţia pe care a adus-o la concepţia istoricistă şi la identificarea puterii cu dreptul, a încurajat metodele de gîndire totalitare.

A treia acuzaţie pe care o formulez este că argumentarea dezvoltată de Hegel (care a necesitat, pesemne, din partea lui un anumit grad de subtilitate, deşi nu mai multă decît s-ar putea aştepta să posede un mare filozof) era înţesată de erori şi subterfugii logice, prezentate cu aplomb şi preţiozitate. Ceeea ce a avut ca efect subminarea şi curînd degradarea standardelor tradiţionale de responsabilitate şi onestitate intelectuală. Şi a contribuit în acelaşi timp la răspîndirea modurilor de filozofare totalitare, şi, ceea ce e şi mai grav, la dispariţia oricărei rezistenţe intelectuale hotărîte faţă de acestea.

Iată, aşadar, principalele mele obiecţii faţă de Hegel, formulate, cred, îndeajuns de clar în capitolul 12. Cu siguranţă însă că n-am analizat atît de clar pe cît ar fi trebuit s-o fac, problema fundamentală — filozofia identităţii dintre fapte şi standarde. Sper de aceea că am izbutit în acest Supliment să aduc unele reparaţii — nu lui Hegel, ci celor cărora el ar fi putut să le dăuneze.

18. *Încheiere*

Ajungînd din nou la finalul acestei cărţi, îmi dau seama cît se poate de bine de imperfecţiunile ei. Acestea sînt în parte o consecinţă a amploarei problemelor abordate, care depăşeşte ceea ce se cuvine să consider drept sfera preocupărilor mele mai strict profesionale. Iar în parte sînt o consecinţă, pur şi simplu, a failibilităţii mele personale; că doar nu fără motiv sînt un failibilist.

Dar cu toate că sînt foarte conştient de failibilitatea mea personală, chiar şi în privinţa a ceea ce urmează să spun acum, cred că punctul de vedere failibilist are mult de oferit celor ce se îndeletnicesc cu filozofia socială. Recunoscînd caracterul esenţialmente

critic şi deci revoluţionar al întregii gîndiri umane, faptul că învăţăm din greşelile noastre şi nu prin acumulare de date; recunoscînd, pe de altă parte, că aproape toate problemele şi toate sursele gîndirii noastre (care nu-şi arogă statutul de autorităţi) îşi au rădăcinile în tradiţii şi că aproape totdeauna ceea ce criticăm sînt nişte tradiţii, failibilismul critic (şi progresivist) ne poate oferi o perspectivă de care este mare nevoie pentru evaluarea amîndurora — atît a tradiţiei cît şi a gîndirii revoluţionare. Ceea ce e şi mai important este că el ne poate arăta că gîndirii îi revine rolul de a înfăptui revoluţii pe calea dezbaterilor critice, în locul recurgerii la violenţă şi război; că marea tradiţie a raţionalismului occidental este de a purta bătălii cu ajutorul cuvintelor şi nu al săbiilor. Iată de ce civilizaţia noastră occidentală este în mod esenţial pluralistă, iar urmărirea unor ţeluri sociale monolite ar însemna moartea libertăţii: a libertăţii de gîndire, a căutării libere a adevărului, iar o dată cu aceasta, şi moartea raţionalităţii şi a demnităţii omului.

II

Notă la cartea lui Schwarzschild despre Marx (1965)

La cîţiva ani de la publicarea cărţii de faţă, am luat cunoştinţă de lucrarea lui Leopold Schwarzschild despre Marx, *The Red Prussian* (*Prusacul roşu*; tradusă în engleză de Margaret Wing). Nu mă îndoiesc cîtuşi de puţin că Schwarzschild îl priveşte pe Marx fără simpatie, ba chiar cu ostilitate, şi că de multe ori îl zugrăveşte în culori dintre cele mai întunecate cu putinţă. Dar cu toate că nu este scrisă peste tot cu imparţialitate, cartea sa conţine dovezi documentare, mai ales din corespondenţa lui Marx cu Engels, care arată că Marx a fost mai puţin umanitar şi mai puţin iubitor de libertate decît apare descris în cartea mea. Schwarzschild îl descrie ca pe un om care a văzut în „proletariat" cu precădere un instrument pentru propriile sale ambiţii personale. Deşi această afirmaţie prezintă poate lucrurile mai brutal decît ar fi îndreptăţit de dovezile faptice, trebuie admis că dovezile înseşi sînt zdrobitoare.

CUPRINS

Tiparul executat la
S.C. „HELICON“ BANAT S.A.
Calea Aradului nr. 1
1900 Timişoara
sub comanda nr. 68

Apărut 1993
Culegere şi paginare HUMANITAS

au devenit astfel sinonime ale ticăloşiei, în timp ce idealismul tribal al lui Platon şi Aristotel era exaltat ca un fel de creştinism de dinaintea lui Cristos. într-adevăr, imensa autoritate de care se bucură Platon şi Aristotel, chiar şi în zilele noastre, îşi are sursa în faptul că filozofia lor a fost adoptată de autoritarismul medieval. Nu trebuie uitat însă că, în afara taberei totalitare, faima lor a supravieţuit influenţei lor practice asupra vieţilor noastre. Ştiinţa şi morala lui Democrit, în schimb, trăiesc încă în noi, chiar dacă numele său este rareori amintit.

Capitolul 12

Hegel şi noul tribalism

Filozofia lui Hegel a fost... o investigaţie atît de profundă a gîndirii, încît a rămas în cea mai mare parte neinteligibilă...

J. H. STIRLING

I

Hegel, sursa tuturor istoricismelor contemporane, a fost un urmaş direct al lui Heraclit, Platon şi Aristotel. El a izbutit lucruri dintre cele mai miraculoase. Pentru puternica metodă dialectică a unui logician de asemenea talie era o joacă de copil să scoată iepuri fizici reali din jobenuri pur metafizice. Astfel, pornind de la *Timaios-\i* lui Platon, cu mistica numărului dezvoltată în el, Hegel a reuşit să „demonstreze" prin metode pur raţionale (la 114 ani după *Principia* lui Newton) că planetele se mişcă în mod necesar după legile lui Kepler. A realizat chiar[1] deducerea poziţiei efective a planetelor, dovedind astfel că între Marte şi Jupiter nu putea fi situată nici o planetă (din nefericire, nu luase cunoştinţă de faptul că o asemenea planetă fusese descoperită cu cîteva luni mai înainte). într-un mod similar, a dovedit că magnetizarea fierului duce la creşterea greutăţii acestuia, că teoria newtoniană a inerţiei şi cea a gravitaţiei se *contrazic* între ele (nu putea, desigur, să prevadă că Einstein avea să arate *identitatea* masei inerţiale cu cea gravifică) şi multe alte lucruri de acest fel. Faptul că o metodă filozofică avînd virtuţi atît de surprinzătoare a fost luată în serios nu poate fi explicat decît parţial prin starea de înapoiere a ştiinţelor naturii din Germania de atunci. Căci adevărul e, cred, că la început n-a fost cu adevărat luată m serios de oamenii serioşi (ca Schopenhauer sau J. F. Fries) şi în orice caz nu de către acei oameni de ştiinţă care, asemenea lui

Democrit, „preferau să descopere o singură lege cauzală decît să primească regatul Persiei". Faima lui Hegel au clădit-o cei ce preferă o iniţiere rapidă în secretele mai adînci ale acestei lumi laborioasei familiarizări cu procedurile anevoioase ale unei ştiinţe care, de altfel, nu putea decît să-i dezamăgească prin incapacitatea sa de a dezvălui toate misterele. Căci ei aveau să descopere curînd că nimic nu putea fi aplicat cu o asemenea uşurinţă la absolut orice problemă, şi în acelaşi timp cu o atît de impresionantă (deşi doar aparentă) dificultate, cu un succes atît de rapid şi sigur, dar totodată impunător, nimic nu.putea fi utilizat atît de ieftin, cu atît de sumară ucenicie şi cu atît de puţine cunoştinţe, în fine că nimic nu făcea impresie ştiinţifică atît de spectaculoasă ca *dialectica* hegeliană, această iscusită metodă pusă în locul „sterilei logici formale". Succesul lui Hegel a marcat începutul „epocii imposturii" (cum a calificat Schopenhauer[3] perioada Idealismului german) şi al „epocii iresponsabilităţii" (cum a caracterizat K. Heiden epoca totalitarismului modern); iresponsabilitate mai întîi intelectuală, iar mai apoi. ca urmare a acesteia, şi iresponsabilitate morală; începutul unei epoci stăpînite de magia cuvintelor pompoase şi de puterea jargonului.

Pentru a-l preveni din capul locului pe cititor să nu ia prea în serios vorbăria bombastică şi mistificatoare a lui Hegel. voi cita cîteva din lucrurile uluitoare descoperite de el cu privire la sunet şi îndeosebi cu privire la relaţiile dintre sunet şi căldură. M-am căznit mult să traduc cît mai fidel cu putinţă această bolboroseală din *Filozofia naturii*[4] a lui Hegel; el scrie: ,.§ 302. Sunetul este alternarea dispersiunii specifice particulelor materiale cu negarea acesteia; — idealitate numai *abstractă,* sau, ca să spunem astfel, numai idealitate *ideală* a acestui specific. Alternarea aceasta însă este ea însăşi în mod nemijlocit negaţia subzistenţei materiale specifice; negaţia aceasta este deci idealitatea reală a greutăţii specifice şi a coeziunii — *căldura.* încălzirea corpurilor sonore, ca şi a celor lovite, tot aşa a celor frecate unul de altul constituie fenomenul căldurii, care se naşte, potrivit conceptului, o dată cu sunetul." Mai sînt oameni care cred încă în sinceritatea lui Hegel, sau care se întreabă încă dacă nu cumva secretul său îl constituie profunzimea, plinătatea gîndului, şi nu găunoşenia. I-aş ruga pe aceştia să recitească atent ultima frază — singura inteligibilă — din pasajul reprodus, fiindcă în ea Hegel se dă de gol. Pentru că,, evident, această frază nu înseamnă altceva decît: „încălzirea corpu-

rilor sonore... este căldură... şi deopotrivă sunet." Se pune întrebarea dacă Hegel s-a autoamăgit, hipnotizat de propriul său jargon dătător de inspiraţie, sau şi-a propus cu neruşinare să amăgească şi să farmece pe alţii. Eu sînt convins că răspunsul corect este acesta din urmă, mai ales dacă avem în vedere ceea ce spunea într-una din scrisorile sale. în această scrisoare, datată la cîteva luni înainte de a-şi fi publicat *Filozofia naturii,* Hegel se referă la o altă *Filozofie a naturii,* scrisă de fostul său prieten Schelling... „Am avut prea mult de-a face ... cu matematica ... calculul diferenţial, chimia — se laudă Hegel în această scrisoare (totul nefiind de fapt decît o mistificare) — ca să mă las

vrăjit de vorbăria din *Filozofia naturii,* de această filozofare lipsită de cunoaşterea faptelor ... şi care *tratează drept idei simple plăsmuiri, şi acelea imbecile."* Iată o caracterizare foarte pertinentă a metodei lui Schelling, adică a acelui mod neruşinat de mistificare pe care Hegel însuşi l-a preluat, sau mai degrabă agravat, de îndată ce şi-a dat seama că, la un auditoriu potrivit, avea să însemne succes.
Cu toate acestea însă pare improbabil că Hegel ar fi devenit vreodată cea mai influentă figură din filozofia germană dacă n-ar fi avut în spate autoritatea statului prusac. în fapt, el a devenit primul filozof oficial al prusacismului, numit la catedră în perioada „restauraţiei" feudale de după războaiele napoleoniene. Mai tîrziu, statul i-a sprijinit pe elevii săi (Germania a avut, şi are şi acum, numai universităţi controlate de stat), care, la rîndul lor, s-au sprijinit între ei. Şi cu toate că în mod oficial majoritatea lor a renunţat la hegelianism, filozofii hegelianizanţi au dominat de atunci tot timpul învăţămîntul filozofic iar astfel, indirect, şi pe cel secundar din Germania. (Dintre universităţile în limba germană, cele din romano-catolica Austrie au rămas în bună parte neatinse, ca nişte insule într-o inundaţie.)
După ce a înregistrat un succes atît de formidabil pe continent, hegelianismul n-avea practic cum să nu obţină sprijin în Marea Britanie din partea celor care, gîndindu-se că o mişcare atît de puternică trebuie, pînă la urmă, să aibă ceva de oferit, au început să caute ceea ce Stirling numea *Secretul lui Hegel.'* Ei au fost, fireşte, atraşi de „elevatul" idealism hegelian şi de pretenţiile acestuia că oferă o morală „elevată", şi trebuie că erau Şi puţin speriaţi să nu fie taxaţi drept imorali de către corul discipolilor; pentru că pînă şi nişte hegelieni mai modeşti susţineau[5] că doctrinele lor sînt „achiziţii ce trebuie... mereu recucerite în faţa

asaltului puterilor etern ostile valorilor spirituale şi morale". Unii oameni cu adevărat străluciţi (mă gîndesc în principal la Mc Taggart) au depus mari eforturi în direcţia gîndirii idealiste constructive, considerabil deasupra nivelului lui Hegel; dar n-au ajuns mult mai departe decît să devină ţinte pentru critici la fel de străluciţi. Cît despre spaţiul extraeuropean, se poate spune că, îndeosebi în ultimii douăzeci de ani, interesul filozofilor pentru Hegel este pe cale de dispariţie.
Dar dacă aşa stau lucrurile, de ce să ne mai batem capul cu Hegel? Răspunsul e că influenţa sa a rămas o forţă extrem de puternică, în ciuda faptului că oamenii de ştiinţă nu l-au luat niciodată în serios şi a faptului că (nepunînd la socoteală pe „evoluţionişti"[6]) mulţi filozofi încep să-şi piardă interesul pentru el. Influenţa lui Hegel şi îndeosebi a jargonului său este încă foarte puternică în filozofia morală şi socială, ca şi în ştiinţele sociale şi politice (cu singura excepţie a economiei). Mai cu seamă filozofii istoriei, ai politicii şi ai educaţiei sînt încă în foarte mare măsură dominaţi de el. în politică aceasta se vădeşte cel mai drastic în faptul că extrema stîngă marxistă, centrul conservator şi extrema dreaptă fascistă îşi bazează deopotrivă filozofiile lor politice pe Hegel; aripa stîngă înlocuieşte războiul dintre naţiuni din schema istoricistă a lui Hegel cu războiul dintre clase, extrema dreaptă îl înlocuieşte cu războiul dintre rase; dar ambele merg mai mult sau mai puţin conştient pe urmele lui. (Centrul conservator este de regulă mai puţin conştient de îndatorarea sa faţă de Hegel.)
Cum se poate explica această influenţă imensă? Intenţia mea principală nu este atît să explic acest fenomen, cît să-l combat. Mi-aş îngădui, totuşi, cîteva sugestii explicative. Dintr-un motiv sau altul, în jurul filozofilor se menţine, chiar şi astăzi, ceva din atmosfera magicianului. Filozofia este privită ca un lucru straniu şi abstrus, ca avînd de-a face cu acele mistere de care se ocupă religia, dar nu într-un fel ce poate fi „dezvăluit pruncilor" sau oamenilor de rînd; ea este considerată prea profundă pentru a fi dezvăluită acestora, este socotită a fi religia şi teologia intelectualilor, a celor învăţaţi şi înţelepţi. Hegelianismul se potriveşte admirabil acestor vederi; el este exact ceea ce acest gen de superstiţie populară îşi închipuie că este filozofia. El ştie totul despre toate şi are pregătit răspunsul la orice întrebare. Şi apoi, cine poate fi sigur că acest răspuns nu e adevărat?

Dar nu acesta este principalul motiv al succesului lui Hegel. Influenţa sa şi necesitatea ca ea să fie combătută vor putea fi, probabil, mai bine înţelese dacă examinăm pe scurt situaţia istorică generală.
Autoritarismul medieval a început să se dizolve o dată cu Renaşterea. Pe continent însă, pandantul său politic, feudalismul medieval, n-a fost primejduit în mod serios înainte de Revoluţia franceză. (Reforma n-a făcut decît să-l consolideze.) Lupta pentru societatea deschisă a reînceput abia o dată cu ideile de la 1789; iar monarhiile feudale aveau să simtă curînd gravitatea acestui pericol. Cînd în 1815 partida reacţionară a început să-şi recîştige puterea în Prusia, ea a avut aprigă nevoie de o ideologie. Hegel a fost desemnat să satisfacă această nevoie şi el a făcut-o reînviind ideile primilor mari duşmani ai societăţii deschise — Heraclit, Platon şi Aristotel. întocmai cum Revoluţia franceză a redescoperit nepieritoarele idei ale Marii Generaţii şi ale creştinismului — libertatea, egalitatea şi fraternitatea tuturor oamenilor, aşa a redescoperit Hegel ideile platoniciene ce stau în spatele revoltei perene împotriva libertăţii şi a raţiunii. Hegelianismul este renaşterea tribalismului. Semnificaţia istorică a lui Hegel se

poate degaja din faptul că el reprezintă, oarecum, „veriga lipsă" dintre Platon şi forma modernă a totalitarismului. Majoritatea totalitariştilor moderni nu-şi dau deloc seama că ideile lor îşi au obîrşia la Platon. Mulţi însă ştiu că sînt îndatoraţi lui Hegel şi toţi s-au format în atmosfera viciată a hegelianismului. Ei au fost învăţaţi să adore statul, istoria şi naţiunea. (Viziunea mea despre Hegel presupune, fireşte, că el a interpretat doctrina lui Platon în acelaşi fel în care am interpretat-o eu aici, şi anume ca fiind totalitară, ca să folosim această denumire modernă; şi într-adevăr, se poate arăta[7], din critica pe care o face lui Platon în *Filozofia dreptului,* că interpretarea hegeliană concordă cu a noastră.)
Pentru a da imediat cititorului o idee despre cultul platonizant al statului, practicat de Hegel, voi cita cîteva pasaje încă înainte de a începe analiza filozofiei sale istoriciste. După cum se vede din aceste pasaje, colectivismul radical al lui Hegel depinde la fel de mult de Platon ca şi de Friedrich Wilhelm al IH-lea, regele Prusiei în perioada critică a Revoluţiei franceze şi a anilor ce au urmat. Potrivit doctrinei lor, statul reprezintă tot, iar individul nimic; pentru că individul datorează statului totul — atît existenţa sa fizică, cît şi cea spirituală. Acesta este mesajul lui Platon, al prusacismului lui

Friedrich Wilhelm al III-lea şi al lui Hegel. „Universalul se dezvăluie în stat", scrie Hegel[8]. „Statul este ideea divină aşa cum se înfăţişează ea pe pămînt. ... Trebuie deci să cinstim Statul ca pe ceva divin-pămîntesc, să ne dăm seama că, dacă este greu să concepem Natura, este infinit mai greu să înţelegem Statul... Statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume... Statul trebuie înţeles ca organism... Statul desăvîrşit implică esenţial conştiinţă, gîndire; de aceea Statul ştie ce voieşte... Statul este real... şi adevărata realitate este necesară. Ceea ce e real este în chip etern necesar... Statul... fiinţează în şi pentru sine... El este viaţa cu adevărat morală care se află în faţa noastră." Acest şir de formulări învederează îndeajuns platonismul lui Hegel şi insistenţa sa asupra autorităţii morale absolute a statului, plasată mai presus de orice moralitate personală. de orice conştiinţă. Este, de bună seamă, un platonism bombastic şi isteric, ceea ce însă nu face decît să evidenţieze şi mai mult legătura platonismului cu totalitarismul modern.
S-ar putea pune întrebarea dacă prin aceste servicii şi prin influenţa sa asupra istoriei Hegel nu şi-a dovedit genialitatea. întrebarea nu mi se pare foarte importantă, pentru că ponderea pe care o acordăm în gîndirea noastră ideii de „geniu" ţine doar de romantismul nostru; şi apoi, nu cred că succesul dovedeşte ceva sau că istoria e judecătorul nostru[9]; asemenea idei sînt mai degrabă parte integrantă a hegelianismului. în ce-l priveşte însă pe Hegel. eu nu cred nici măcar că a fost un talent. Scrisul său este indigest. După cum sînt siliţi să admită chiar şi apologeţii lui cei mai ferventi[10], stilul său este „fără îndoială scandalos". Cît despre conţinutul lucrărilor sale, acesta se remarcă doar prin pronunţata sa lipsă de originalitate, în tot ce a scris Hegel nu e nimic care să nu fi fost spus mai bine înaintea sa. Metoda sa apologetică nu cuprinde nimic care să nu fi fost împrumutat de la precursorii săi apologeţi[11]. Aceste gînduri şi metode de împrumut el le-a dedicat însă în mod tenace şi metodic, deşi fără pic de strălucire, unui singur scop: luptei împotriva societăţii deschise şi slujirii patronului său Friedrich Wilhelm de Prusia. Confuzia şi degradarea raţiunii, ce-l caracterizează pe Hegel, sînt în parte necesare ca mijloc pentru acest scop, iar în parte sînt o expresie mai accidentală, dar foarte naturală, a stării sale de spirit. în fond toată povestea cu Hegel n-ar merita atîta atenţie de n-ar fi consecinţele ei mai funeste, care arată cît de uşor poate un clovn să devină „făuritor de istorie". Tragicomedia ascen-

siunii „Idealismul german", în pofida crimelor hidoase la care a dus, seamănă cu o farsă mai mult decît cu orice altceva; iar aceste începuturi ne pot ajuta să explicăm de ce este atît de greu să spui despre eroii săi de dată recentă dacă au descins dintr-o Mare Operă Teutonică a lui Wagner sau din operetele lui Offenbach.
Afirmaţia mea eă filozofia lui Hegel a fost inspirată de mobiluri ascunse, şi anume de interesul său în restauraţia guvernului prusac al lui Friedrich Wilhelm al III-lea, şi că deci nu trebuie luată în serios, nu este nouă. Povestea era bine ştiută de toţi cei ce cunoşteau situaţia politică şi era spusă pe faţă de puţinii care aveau suficientă independenţă ca s-o poată face. Martorul cel mai bun este Scho-penhauer, el însuşi un idealist platonic şi un conservator dacă nu cumva chiar reacţionar[12], dar om de o remarcabilă integritate, care ţinea la adevăr mai mult decît la orice. Nu încape îndoială că în chestiuni filozofice el era unul dintre cei mai competenţi judecători din acel moment. Schopenhauer, care a avut plăcerea să-l cunoască personal pe Hegel şi care a sugerat[13] să fie puse drept motto la filozofia hegeliană cuvintele lui Shakespeare „lucruri de smintiţi grăite şi necugetate", a schiţat un excelent portret al maestrului: „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei, drept Marele Filozof atestat, era un şarlatan sec, insipid, greţos şi ignorant, care a atins culmea neobrăzării mîzgălind şi servind cititorilor cele mai smintite nerozii mistificatoare. Aceste nerozii au fost proclamate zgomotos drept înţelepciunea nemuritoare de către discipoli interesaţi, fiind repede acceptate ca atare de toţi proştii, care şi-au unit astfel glasurile într-un cor al admiraţiei cum nu s-a mai auzit

nicicînd. Largul cîmp de influenţare spirituală, pe care i l-au oferit lui Hegel cei aflaţi la putere, i-a permis acestuia să izbutească să corupă din punct de vedere intelectual o generaţie întreagă." Iar într-un alt loc Schopenhauer descrie jocul politic al hegelianismului după cum urmează: „Filozofia, a cărei reputaţie abia fusese restabilită de Kant,... a devenit curîrid instrument în slujba unor interese; de sus, al unor interese de stat, iar de jos al unora personale... Forţele motrice ale acestei mişcări, contrar tuturor acestor ifose şi aserţiuni solemne, nu sînt de natură ideală; este vorba, de fapt, de nişte scopuri foarte reale, şi anume de interese personale, oficiale, clericale, politice — pe scurt, materiale... Interese de partid agită vehement condeiele atîtor iubitori ai înţelepciunii pure... Adevărul e cu siguranţă ultimul lucru la care se gîndesc. Statul abuzează de filozofie ca de un instrument, iar

cealaltă parte o utilizează abuziv ca mijloc de cîştig... Cine poate să creadă în mod sincer că în felul acesta va ieşi la lumină şi adevărul, ca un produs derivat?... *Guvernele fac din filozofie un mijloc în slujba intereselor lor de stat, iar profesorii fac din ea o îndeletnicire lucrativă...*" Imaginea oferită de Schopenhauer despre Hegel ca agent plătit al guvernului prusac este coroborată, ca să menţionăm încă un singur exemplu, de Schwegler, un discipol şi admirator[14] al acestuia din urmă. Schwegler spune despre Hegel: „La drept vorbind, faima şi activitatea sa au ajuns să se împlinească abia după ce a fost chemat la Berlin, în 1818. Aici s-a dezvoltat în jurul său o şcoală foarte întinsă, cu numeroşi adepţi şi... extrem de activă; tot aici a izbutit să cîştige, graţie legăturilor sale cu birocraţia prusacă, influenţă politică şi recunoaşterea sistemului său drept filozofia oficială; ceea ce n-a fost totdeauna în folosul libertăţii interioare a filozofiei sale sau în favoarea ţinutei ei morale." J. H. Stirling[15], editorul lui Schwegler şi primul apostol britanic al hegelianismului, îl apără, fireşte, pe Hegel de critica lui Schwegler, avertizîndu-i pe cititori să nu ia prea *ad litteram* „meschina insinuare a lui Schwegler cum că... filozofia lui Hegel ar fi fost o filozofie de stat". Dar cu numai cîteva pagini mai încolo, Stirling, în mod cu totul neintenţionat, confirmă felul lui Schwegler de a prezenta faptele, precum şi ideea că Hegel însuşi era conştient de funcţia politică partizană şi apologetică a filozofiei sale. (Probele citate[16] de Stirling arată că Hegel vorbea într-un mod mai degrabă cinic despre această funcţie a filozofiei sale.) Ceva mai departe, Stirling dă în vileag fără să vrea „secretul lui Hegel", cînd trece la următoarele dezvăluiri[17] poetice şi profetice deopotrivă, în care se face aluzie Ia atacul fulgerător al Prusiei împotriva Austriei din 1866, cu un an înainte ca el să scrie următoarele: „Oare nu lui Hegel şi îndeosebi filozofiei sale morale şi politice îi datorează Prusia acea viaţă şi organizare viguroase pe care le dezvoltă acum cu rapiditate? Nu este oare sumbrul Hegel centrul acelei organizări care, întocmind planuri într-un creier invizibil, loveşte asemeni fulgerului cu o mînă căreia solidaritatea îi dă greutate. Iar cît priveşte valoarea acestei organizări, ea va fi pentru mulţi mai palpabilă dacă voi spune că în timp ce în constituţionala Anglie imoralitatea ce domneşte în comerţ duce la ruinarea deţinătorilor de preferinţe şi de obligaţiuni, acţionarii de rînd de la Căile ferate prusiene beneficiază de o dobîndă fermă de 8,33%. E un lucru care, în sfîrşit, ne spune în mod sigur ceva despre Hegel!

Contururile de bază ale gîndirii hegeliene trebuie, cred, să fie evidente acum pentru orice cititor. Eu am avut mult de cîştigat de la Hegel...", îşi continuă Stirling panegiricul. Sper şi eu că acum sînt evidente contururile hegelianismului, iar cîştigul lui Stirling am toată încrederea că va fi ferit de ameninţarea imoralităţii comerciale ce domneşte într-o Anglie constituţională şi nehegeliană.
(Cine s-ar putea abţine să nu menţioneze în acest context faptul că filozofii marxişti, care sînt întotdeauna gata să arate în ce fel teoria unui oponent de-al lor este afectată de interesul său de clasă, de obicei nu aplică lui Hegel această metodă. în loc să-l denunţe ca pe un apologet al absolutismului prusac, ei îşi exprimă regretul[18] că operele întemeietorului dialecticii, şf îndeosebi cele de logică, nu sînt citite de mai mulţi în Marea Britanie — prin contrast cu Rusia, unde meritele filozofiei lui Hegel în general şi al logicii sale în particular sînt oficial recunoscute.)
Revenind la problema mobilurilor politice ale lui Hegel, avem, cred, temeiuri mai mult decît suficiente de a bănui că filozofia sa a fost influenţată de interesele guvernului prusac care l-a numit la catedră. în condiţiile absolutismului lui Friedrich Wilhelm al III-lea însă o asemenea influenţă implica mai mult decît putea să ştie Schopenhauer sau Schwegler; pentru că abia în deceniile din urmă au fost publicate documente care arată claritatea şi consecvenţa cu care acest rege a insistat asupra subordonării totale a învăţămîntului şi ştiinţei faţă de interesul de stat. „Ştiinţele abstracte — citim în programul său educaţional[19] — care privesc numai lumea academică şi servesc numai cultivării acestui grup sînt, fireşte, fără valoare pentru bunăstarea Statului; ar fi o nesăbuinţă ca ele să fie total îngrădite, dar este indicat să fie menţinute în limite potrivite." Chemarea lui Hegel la Berlin în 1818 a avut loc într-o perioadă de apogeu a reac-ţiunii, perioadă ce a început cu epurarea de către rege a guvernului său de reformatorii şi naţional-liberalii ce contribuiseră atît de mult la succesul său în „Războiul de eliberare". Avînd în vedere acest fapt, am putea să ne întrebăm dacă numirea lui Hegel n-a fost o mutare menita „să menţină filozofia în limite potrivite", astfel încît să rămînă sănătoasă şi capabilă să servească „bunăstării Statului", adică lui Friedrich Wilhelm al III-lea şi domniei

sale absolutiste. Aceeaşi întrebare ni se sugerează atunci cînd citim ceea ce spune despre Hegel un mare admirator al său[20]: „Iar la Berlin a rămas, Pină la moartea sa, survenită în 1831, dictatorul recunoscut al uneia

dintre cele mai puternice şcoli filozofice din istoria gîndirii." (Cred că în loc de „gîndirii" ar trebui să punem „lipsei de gîndire", pentru că nu văd ce ar putea să aibă în comun un dictator cu istoria gîndirii, chiar dacă ar fi vorba de un dictator al filozofiei. Altminteri însă acest pasaj revelator este cum nu se poate mai adevărat. De exemplu, eforturile concertate ale acestei puternice şcoli au izbutit, printr-o conspiraţie a tăcerii, să ascundă lumii timp de patruzeci de ani pînă şi faptul existenţei lui Schopenhauer.) Vedem că e posibil ca Hegel să fi avut într-adevăr puterea „de a menţine filozofia în limite potrivite", astfel că întrebarea noastră s-ar dovedi cît se poate de pertinentă.
în cele ce urmează, voi încerca să arăt că întreaga filozofie a lui Hegel poate fi interpretată ca un răspuns apăsat la această întrebare; răspuns afirmativ, de bună seamă. Şi voi încerca de asemenea să arăt cît de multă lumină aruncă asupra hegelianismului modul acesta de a-l interpreta, ca pe o apologie a prusacismului. Analiza mea va avea trei părţi, expuse respectiv în secţiunile II, III şi IV ale acestui capitol. Secţiunea a Ii-a se ocupă de istoricismul lui Hegel şi de pozitivismul său moral, ca şi de îndeajuns de abstrusul fundal teoretic al acestor doctrine — metoda sa dialectică şi aşa-numita sa filozofie a identităţii. Secţiunea a III-a se ocupă de procesul de afirmare a naţionalismului. în secţiunea a IV-a vom vorbi pe scurt despre relaţia dintre Hegel şi Burke. în fine, secţiunea a V-a tratează despre dependenţa totalitarismului modern faţă de doctrinele lui Hegel.

II

încep analiza filozofiei lui Hegel cu o comparaţie de ordin general între istoricismul lui Hegel şi cel al lui Platon. Platon considera că Ideile sau esenţele există *anterior* lucrurilor supuse schimbării şi că tendinţa a tot ce se întîmplă poate fi explicată ca o îndepărtare de perfecţiunea Ideilor şi deci ca o coborîre, ca o degradare. Istoria statelor, îndeosebi, este una a degenerării, iar această degenerare se datorează în cele din urmă degenerării rasiale a clasei dominante. (Trebuie să ne reamintim aici strînsa înrudire dintre noţiunile platoniciene de „rasă", „suflet", „natură" şi „esenţă"[21].) Hegel crede, pe urmele lui Aristotel, că Ideile sau esenţele se află *in* lucrurile supuse schimbării; sau mai

precis (în măsura în care e posibilă precizia atunci cînd vorbim despre un Hegel), el susţine că Ideile sînt identice cu lucrurile în schimbare: „Orice real este o Idee", spune el.[22] Aceasta nu înseamnă însă că prăpastia deschisă de Platon între esenţa unui lucru şi aparenţa lui sensibilă s-ar închide; pentru că Hegel scrie: „Orice menţionare a Esenţei implică distingerea ei de Fiinţă" (de Fiinţa lucrului respectiv); „... pe aceasta din urmă, în comparaţie cu Esenţa, o privim mai degrabă ca pe o simplă aparenţă sau simulacru... Totul, după cum am spus, are o Esenţă; adică, lucrurile nu sînt ceea ce se arată în chip imediat a fi." Şi tot asemenea lui Platon şi Aristotel, Hegel concepe esenţele, cel puţin pe cele ale organismelor (şi deci şi pe cele ale statelor) ca pe nişte suflete sau „Spirite". Spre deosebire însă de Platon, Hegel nu susţine că dezvoltarea lumii schimbătoare are o tendinţă descendentă, de decădere şi de îndepărtare de Idee. Asemenea lui Speusip şi Aristotel, Hegel susţine că tendinţa generală este, dimpotrivă, una spre Idee, că ea înseamnă progres. Deşi spune[23], cu Platon, că „ceea ce e trecător îşi are baza în Esenţă şi se originează în aceasta", Hegel insistă, în opoziţie cu Platon, că esenţele se dezvoltă. în lumea lui Hegel, ca şi în cea a lui Heraclit, *totul* se mişcă; nu fac excepţie nici esenţele, pe care Platon le-a introdus iniţial pentru a obţine ceva stabil. Această mişcare nu înseamnă însă degradare. Istoricismul lui Hegel este unul optimist. Esenţele şi Sufletele sale, aidoma sufletelor platoniciene, sînt autodinamice; ele se autodezvoltă sau, ca să ne exprimăm în termeni mai la modă, se caracterizează prin „emergenţă". Mişcarea lor are loc în direcţia unei „cauze finale" aristotelice sau, cum spune Hegel[24], „spre o cauză finală în sine autorealizantă şi autorealizată". Această cauză finală sau ţintă a dezvoltării esenţelor este ceea ce Hegel numeşte „Idee absolută" sau „Ideea". (Această Idee, ne spune Hegel, este destul de complexă: ea este, totodată, Frumosul; Cunoaştere şi Activitate practică: înţelegere; Binele suprem; şi Universul privit în mod ştiinţific. Dar nu trebuie să ne împiedicăm de dificultăţi minore cum sînt acestea.) Putem spune că lumea în mişcare a lui Hegel este într-o stare de „evoluţie creatoare" sau de „emergenţă"[25]; fiecare din stadiile,ei le conţine pe cele precedente, în care-şi are originea; şi fiecare stadiu le depăşeşte pe toate cele anterioare, realizîndu-se o tot mai mare

apropiere de perfecţiune. Astfel, legea generală a dezvoltării este una de progres; dar, după cum vom vedea, nu de progres simplu şi liniar, ci „dialectic".
După cum au arătat citatele de mai înainte, colectivistul Hegel, asemenea lui Platon, îşi reprezintă statul ca pe un organism; şi urmîndu-l pe Rousseau, care a înzestrat statul cu o „voinţă generală" colectivă, Hegel îl înzestrează cu o esenţă conştientă şi gînditoare, care este „raţiunea" sau „Spiritul" său. Acest Spirit, a cărui „esenţă însăşi este activitatea" (ceea ce arată dependenţa sa de Rousseau) este în acelaşi timp *Spiritul* colectiv al *Naţiunii* care formează

statul.

Pentru un esenţialist, cunoaşterea sau înţelegerea statului trebuie, evident, să însemne cunoaşterea esenţei sale, a Spiritului său. Or, după cum am văzut[26] în capitolul precedent, nu putem cunoaşte esenţa şi „potenţialităţile" sale decît din istoria sa „reală". Ajungem astfel la poziţia fundamentală a metodei istoriciste, că modul de a dobîndi cunoaşterea unei instituţii sociale cum este statul constă în studierea istoriei sale, sau a istoriei „spiritului" său. Din aceeaşi premisă decurg şi celelalte două consecinţe istoriciste expuse în ultimul capitol. Spiritul naţiunii determină destinul său istoric ascuns; şi fiecare naţiune care vrea „să acceadă la existenţă" trebuie să-şi afirme individualitatea sau sufletul său intrînd pe „Scena istoriei", adică luptîndu-se cu celelalte naţiuni; obiectul luptei este dominaţia mondială. Putem vedea de aici că Hegel, asemenea lui Heraclit, consideră războiul drept tatăl şi regele tuturor lucrurilor. Tot ca Heraclit, el crede că războiul e drept: „Istoria Lumii este Tribunalul acesteia" scrie Hegel. Şi tot ca Heraclit, Hegel generalizează doctrina sa extinzînd-o la lumea naturii, interpretînd contrastele şi opoziţiile dintre lucruri, polaritatea opuşilor etc. ca pe un fel de război şi ca fiind forţa motrice a dezvoltării naturale, în fine, tot ca Heraclit, Hegel crede în identitatea contrariilor; aceasta din urmă joacă, de fapt, un rol atît de important în evoluţie, în progresul „dialectic", încît putem socoti aceste două idei hera-clitiene, războiul contrariilor şi unitatea sau identitatea lor, drept ideile principale ale *dialecticii* lui Hegel.

Pînă aici, această filozofie ni se înfăţişează ca un istoricism relativ decent şi onest, deşi, probabil, nu deosebit de original[27]; şi nu par să existe motive de a-l taxa drept şarlatanie, cum a făcut Schopenhauer. Această aparenţă începe însă să se schimbe cînd procedăm la analiza dialecticii lui Hegel. Căci el propune această

metodă făcînd referire la Kant care, în cadrul atacului său împotriva metafizicii (motto-ul la „Introducerea" mea ne dă o idee despre virulenţa acestor atacuri), a încercat să arate că toate speculaţiile de acest gen sînt de nesusţinut. Hegel n-a încercat niciodată să-l înfrunte pe Kant. A preferat să-i facă o reverenţă şi să transforme, prin distorsiune, viziunea kantiană în opusul ei. în felul acesta „dialectica" lui Kant, atacul său împotriva metafizicii, au fost convertite în „dialectică" hegeliană, instrumentul principal al metafizicii.

în *Critica raţiunii pure,* Kant a susţinut, sub influenţa lui Hume, că speculaţia sau raţiunea pură, ori de cîte ori se aventurează în zone unde nu poate fi controlată de experienţă, ajunge să se încurce în contradicţii sau „antinomii" şi să dea naştere la ceea ce el numea fără echivoc „simple năluciri", „absurdităţi", „iluzii", „dogmatism steril" şi „pretenţie superficială de a cunoaşte totul".[28] El a încercat să arate că fiecărei aserţiuni sau feze metafizice, privitoare, de exemplu, la începutul lumii în timp sau la existenţa lui Dumnezeu, i se poate opune o contraaserţiune sau *antiteză:* atît teza cît şi antiteza, susţinea el, pot fi derivate din aceleaşi premise şi demonstrate cu acelaşi grad de „evidenţă". Cu alte cuvinte, atunci cînd părăseşte cîmpul experienţei, speculaţia noastră nu poate să aibă un statut ştiinţific, deoarece pentru fiecare argument se poate construi un contraargument la fel de valabil. Intenţia lui Kant a fost să pună capăt pentru totdeauna „blestematei fecundităţi" a mîzgălitorilor întru metafizică. Din nefericire, efectul a fost cu totul altul. Kant n-a reuşit să pună capăt decît încercărilor acestor mâzgălitori de a se servi de argumente raţionale; ei au abandonat numai încercarea de a instrui publicul, nu însă şi pe cea de a-l vrăji (după cum se exprimă Schopenhauer[29]). Kant însuşi poartă în mod neîndoielnic o bună parte din vină pentru faptul că lucrurile au luat această întorsătură; pentru că stilul obscur al scrierilor sale (pe care le-a redactat în mare grabă, deşi numai după lungi ani de meditaţie) a contribuit considerabil la scăderea în continuare a nivelului de claritate şi aşa scăzut al scrisului teoretic german.?[1]

Nici unul din mîzgălitorii de metafizică apăruţi pe scena filozofică după Kant nu a făcut vreo încercare de a infirma argumentele sale[31]; iar Hegel, în particular, a avut chiar îndrăzneala de a-l lăuda cu condescendenţă pe Kant pentru faptul de a fi „resuscitat numele Dialecticii, pe care a repus-o la locul ei de onoare". Kant, spunea el, a